

# CÂU-XÁ LUẬN KÝ

## QUYỂN 4

### *Phẩm 2: PHẨM PHÂN BIỆT CĂN THỨ HAI* (PHẦN 2)

#### *1. Nói về pháp câu sanh:*

“Nay nên suy nghĩ” cho đến “chắc chắn câu sinh” dưới đây là phần hai của toàn phẩm: Nói về pháp câu sinh, tức dựa vào tánh chất câu sinh để nói về dụng. Phần này gồm

- 1) Nói về câu khởi.
- 2) Nói rộng về sai khác.

Phần (1) lại chia làm hai phần nhỏ: a) Nói về Sắc pháp câu sanh. b) Bốn phẩm đồng khởi. Dưới đây là thứ nhất nói về sắc pháp câu sanh, sẽ nói về câu hỏi, gồm có hỏi và đáp, ở đây là hỏi, nay nên nghĩ rằng, tất cả các pháp hữu vi như thể tướng khác nhau, như vậy lúc sinh khởi các pháp này là biệt sinh hay câu sinh? Vì các pháp hữu quyết định câu sanh.

Lại giải thích: đều là một câu hỏi. Tất cả pháp hữu vi như thể tướng không giống nhau, lúc sinh cũng khác nhau, đối với sự dị biệt về tánh chất và sinh khởi, các pháp hữu vi có chắc chắn là câu sinh hay không?

Có khi “chắc chắn là câu sinh” cho đến “trong đây không nói” là đáp, gồm: đáp chung và nói riêng. Đây là đáp chung: Tất nhiên các hành chắc chắn là câu sinh. Các pháp nói chung lược chia làm năm phẩm, nên không nói là vô vi phẩm này nói về dụng của các pháp, cho nên chỉ có bốn phẩm trước. Sắc pháp và tâm pháp đã được nói rộng trong phẩm Giới. Các pháp tâm sở và bất tương ưng trước đây chưa nói. Ở phẩm này mới được đề cập, lại nói câu sinh.

#### *2. Hỏi đáp về căn cảnh:*

“Nay trước nói về sắc” cho đến “mười việc hữu dư” là phần trả lời chi tiết: nói về tánh chất câu sinh của sắc pháp, tất cả các sắc pháp

có hai thứ:

- 1) Nhóm cực vi tức năm căn, năm cảnh.
- 2) Nhóm phi cực vi tức sắc vô biểu.

Ở đây chỉ nói về nhóm cực vi, nhóm Cực vi là giả, giả phải dựa vào thật, thật lại có số lượng nhiều khác nhau, nên nay dựa vào nhóm giả để giải thích số thật.

“Luận chép” cho đến “tùy một không bớt:” trong văn xuôi chia làm bốn phần:

- 1) Giải thích văn tụng.
- 2) Nói về cõi trên.
- 3) Hỏi đáp phân biệt.
- 4) Dứt tranh luận.

Phần giải thích văn tụng lại chia làm hai: a) Chánh giải thích, b) Giải thích: ngoại nạn. Đây là chánh giải thích đúng, giải thích hai câu tụng đầu. Nhóm sắc trong cõi Dục rất nhỏ nhiệm, không có thanh, không có căn; các pháp như núi, sông v.v... do tám sự câu sanh, không thể giảm bớt bất kỳ một sự nào. Gọi là “vi tụ” tức là nói không còn pháp nào nhỏ nhiệm hơn. Nói vi tụ là để trình bày tánh chất nhỏ nhiệm của nhóm, nghĩa là trong nhóm sắc thì các tánh chất cực thiếu, cực tế của nhóm được gọi là nhóm vi, tức vi là nhóm; chứ không phải nói cực vi là chỉ cho nhóm nhỏ nhiệm.

Luận Chánh lý quyển mười chép: các cực vi xoay vần hòa hợp chắc chắn không lia nhau nên gọi là vi tụ. Luận này cho rằng sự nhóm hợp của cực vi gọi là vi tụ, đều dựa vào một nghĩa khác nhau nên không trái nhau. Nên biết vi có hai thứ:

1) Nhóm sắc vi, tức số lượng ít nhất của tám pháp câu sinh, không thể bớt bất cứ pháp nào, luận này y theo loại này.

2) Cực vi vi tức sắc nhỏ nhất, không thể phân tích được nữa. Luận Chánh lý y theo thuyết này.

“Tám việc gồm những gì” là hỏi.

“Là bốn đại chủng” cho đến “sắc, hương, vị, xúc” là đáp, đến số rất dễ hiểu.

“Vô thanh có căn” cho đến “xứ đều khác:” là giải thích hai câu tụng sau. Nếu trong không có thanh mà có căn thì các nhóm cực vi có nhóm thân căn sẽ thành chín việc câu sinh; tám việc như trước, bên ngoài không có thính xứ, thân là thứ chín, nếu thêm mắt, tai, mũi, lưỡi thì thành mười việc câu sinh: Chín sự giống như trước, cộng thêm một thứ là mắt v.v... ở thân căn xứ. Thì Mắt, tai, mũi, lưỡi sẽ không lia thân,

y thân chuyển biến cho nên biết rằng chắc chắn có thân căn. Bốn căn như mắt tai v.v... xoay vần đối nhau, mỗi căn đều riêng, nên biết rằng không phải là đồng nhóm.

“Đối với các nhóm trước” cho đến “nhân đại chủng khởi”: là nói riêng về gia tăng số lượng của tám việc, chín việc, mười việc v.v... Nếu thanh sinh khởi thì tám sẽ tăng thành chín, chín thành mười, mười thành mười một. Từ “vì có thanh xứ” trở xuống là giải đáp câu hỏi cho rằng “ngoại thanh hiển bày nhau, ở đây có thể nhận biết, bên trong có căn xứ làm sao có tiếng được, cho nên công năng sinh khởi thanh”, Vì thanh xứ sinh khởi không lìa căn. Đây là “hữu chấp thọ nhân đại chủng khởi”, ý nói thanh không lìa căn. Lại giải thích: tướng nội sanh ẩn cho nên nói nghiêng về, tướng ngoại thanh hiển bày nên không nói riêng. Lại giải thích: không nói về ngoại thanh vì ngoại thanh rõ ràng dễ hiểu.

Hỏi: Thanh ở nội thân nếu được cộng thêm thì thành mười việc hoặc mười một sự. Vì sao luận Phát trí lại nói rằng “nếu thành tựu thân thì chắc chắn thành tựu sắc, thanh, xúc” và “thân giới, cõi Sắc, thanh giới và xúc giới được thành tựu ở cõi Dục và cõi Sắc, mà không thành tựu ở cõi Vô Sắc”. Từ đó biết rằng nội thân của chúng hữu tình vốn đã thành tựu thanh, vì sao luận này nói là thanh được thêm vào sau này?

Giải thích: Thanh ở nội thân tuy chắc chắn thành tựu nối tiếp không dứt nhưng không có công năng hiện khởi cùng khắp toàn thân. Phát trí nói thành tựu là y theo tánh chất nối tiếp không dứt của thanh ở nội thân luận này nói không thành tựu là y theo một phần thân không thể là nơi phát khởi thanh. Mỗi bên y theo một nghĩa nên không trái nhau. Vì thế luận Bà-sa quyển chín mươi nói rằng: Thân, sắc, thanh, xúc giới do cõi Dục, cõi Sắc thành tựu chứ không phải cõi Vô Sắc.

Hỏi: Thân, sắc và xúc giới có thể như vậy nhưng thanh giới làm sao có thể lúc nào cũng thành tựu?

Giải thích: Có thuyết cho rằng đại chủng có hợp và ly thì có thể sinh thanh giới. Đối với chúng hữu tình ở cõi Dục và cõi Sắc, đại chủng vốn hằng hữu nên mới xuyên phát khởi thanh. Lời bình: Kia không nên nói như thế. Nếu bốn đại chủng tất cả sinh thanh thì loại thanh này do đại chủng nào tạo? Nếu do bốn đại chủng tạo thì một nhóm hợp bốn đại chủng sẽ sinh nhiều sắc hữu đối, nếu do bốn đại chủng khác tạo thì các bốn đại chủng khác cũng có thể sinh thanh; cứ xoay vần mãi như vậy sẽ phạm lỗi vô cùng. Cho nên phải nói rằng: Đối với nội thân của chúng sinh ở cõi Dục và cõi Sắc có rất nhiều bốn đại chủng. Các bốn đại chủng này khi xung đột với nhau thì phát sinh thanh, khi không

xung đột thì không phát sinh. Tuy trong bất cứ một thân nào cũng đều có thanh giới nhưng không phải toàn thân đều có thể phát thanh. (Trên đây là văn luận).

### 3. *Thuyết của Sư khác:*

Có bậc cổ đức cho rằng khắp trong thân đều có thể phát thanh nhưng thanh này nhỏ nhiệm nên luận nói không có thanh, tức không có thanh thô đại. Giải thích: này không đúng. Nói nhóm nhỏ nhiệm là y theo thể chứ không luận Tiểu, Đại. Giải thích: này khá đơn giản. Nếu thanh cùng khắp thân thì giống với điều mà các nhà phê bình luận Bà-sa đã bác bỏ.

Hỏi: Trong Bà-sa cựu dịch có thuyết cho rằng tất cả bốn đại đều không lia sắc, thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lia hương, vị. Lại có thuyết cho rằng tất cả bốn đại không hẳn phải có sắc, thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục không hẳn là có hương, vị. Như vậy hai thuyết này, thuyết nào đúng? Thuyết nào đồng với luận này?

Pháp sư Niệm giải thích: Cả hai thuyết trên đều không đúng, mỗi thuyết chỉ trình bày được một phần nhỏ của nghĩa đúng. Lẽ ra phải nói rằng tất cả bốn đại đều không lia sắc và không hẳn phải có thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lia hương, vị. Vì thế luận Tạp Tâm chép: “Cực vi có ở bốn căn và mười loại. Nên biết rằng thân căn là thứ chín và tám pháp còn lại có hương, vị địa”. Ý của pháp sư Niệm là Tạp Tâm không nói thanh cho nên biết rõ rằng thanh chẳng thường thành tựu.

Pháp sư Thái giải thích: Pháp sư Niệm chủ trương như vậy thật sai lầm. Luận Phát Trí chép: “Hỏi: Ở đâu thành tựu thanh trì? Đáp: Ở cõi Dục và cõi Sắc”. Luận Tạp Tâm lại chép: “Chúng sinh Vô Tướng thuộc mười tám tánh, thanh đã thường thành tựu”. Cho nên biết chủ thuyết đầu của Bà-sa cho rằng “Tất cả bốn đại đều không lia sắc, thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lia hương, vị” mới là đúng nghĩa. Nhưng Tạp Tâm, Câu-xá không nói thanh là vì thanh phải nương vào sự kích phát của đại chủng mới sinh khởi, và không phải thường thành tựu như sắc v.v... Cho nên Câu-xá thì thêm vào mà Tạp tâm lại lược qua không nói”. Ý của pháp sư Thái là thanh vốn thường thành tựu cho nên biết rõ rằng tất cả bốn đại đều không lia thanh.

Nay hiểu được thuyết của hai vị đều khen chê lẫn nhau. Pháp sư Niệm cho rằng “hai thuyết của Bà-sa đều không phải nghĩa đúng mà mỗi thuyết chỉ đúng được một phần. Lẽ ra phải nói là tất cả bốn đại đều không lia sắc, không hẳn là có thanh; tất cả sắc pháp ở cõi Dục đều không lia hương, vị”. Nói như vậy là hợp với nghĩa đúng; nếu nói rằng

“không thường thành tựu thanh” thì không hợp với nghĩa đúng vì các luận đều nói thanh chắc chắn thành tựu. Pháp sư Thái giải thích nếu có “chắc chắn thành tựu thanh”, đó là đúng; nếu cho rằng “chủ thuyết đầu của Bà-sa là đúng, tất cả bốn đại đều không lia sắc, thanh” thì đó là sai chỉ có thể chắc chắn không lia sắc, chứ không phải không lia thanh. Y theo nội dung bình giải của Bà-sa thì có trường hợp bốn đại chủng không lia thanh nhưng cũng có trường hợp lia thanh, như vậy làm sao có thể nói tất cả bốn đại chủng đều không lia thanh. Nếu nói đại chủng đều phát sinh thanh cùng khắp thì giống với điều mà các nhà phê bình của Bà-sa đã bác bỏ, vì thế cũng không hợp lý.

#### 4. *Giải thích câu hỏi:*

“Nếu bốn đại chủng” cho đến có thể được chẳng phải thứ khác: dưới đây là thứ hai: Giải thích: câu hỏi trong đó: một là giải thích câu hỏi về bốn đại chủng, hai là giải thích câu hỏi về tạo sắc, phần giải thích bốn đại chủng gồm câu hỏi và giải đáp. Đây là hỏi: Nếu nói bốn đại chủng sinh khởi không lia nhau thì đối với các nhóm sắc, bốn tánh chất cứng, ướt, ấm, động làm sao có thể chỉ được một mà không có ba tánh kia. Chẳng hạn như đối với lửa v.v... thì chỉ có nóng là được, đối với không v.v... thì chỉ có động là được?

“Trong nhóm kia” cho đến “hợp vị với mì: dưới đây thứ hai là đáp, gồm có ba giải thích: đây là thuyết nhất thiết hữu bộ: Thứ nhất, y theo tác dụng gia tăng để giải thích. Trong nhóm kia, thể tuy câu hữu nhưng dụng có yếu mạnh. Khi thể dụng tăng thì tùy theo sự thích ứng mà được biết rõ, trong lúc thể của các đại khác chẳng phải là không. Như cây kim và chiếc thẻ cùng xúc chạm thân thì kim có thể dụng mạnh hơn nên được biết trước, chiếc thẻ có thể dụng yếu nên khó biết. Như cùng nếm hai vị muối và bột. Muối có tác dụng mạnh nên biết trước, bột có tác dụng yếu nên khó biết. Luận Chánh lý quyển năm dùng chủ trương thể của bốn đại tăng làm nghĩa đúng để bác bỏ dụng tăng cho nên nói rằng như rượu hòa với nước, thuốc hay hòa với thuốc độc, muối hòa với nước v.v... tuy số lượng bằng nhau nhưng tác dụng khác nhau, vì sao lại nói rằng sắc y theo thể mà nói tăng? Ở đây chẳng trái, nhau vì khi hòa rượu với nước, số lượng cực vi của xúc tuy bằng nhau nhưng vị lại khác. Vị của rượu có lượng cực vi nhiều hơn vị của nước cho nên cực vi của rượu mạnh hơn là do thể tăng. Đối với các nhóm sắc, thể của “vật có vị v.v...” tăng mạnh cho nên nói là dụng tăng, thuốc hay và thuốc độc v.v... theo lý duyên khởi hẳn có sai khác nên thể loại của chúng cũng vậy. Vì thế tuy ít nhưng vẫn mạnh hơn nhiều, chẳng phải do thể loại khác nhau mà

sinh khởi tác dụng khác nhau. Cho nên chấp tác dụng tăng là thuộc về tà kiến. Luận ấy lại chép: Hoặc như phẩm loại khác nhau cũng thế. Cho nên riêng về mặt tâm pháp v.v... thì dựa vào dụng để nói là tăng, nhưng đối với các sắc pháp thì như dựa vào nhiều hoặc một để thành. Giải thích: Hiển bày sự sai khác của sắc tâm kia. Sắc, và tâm có tánh loại khác nhau cho nên phẩm chất mạnh yếu cũng khác nhau. Tức nói sắc mạnh hoặc yếu là dựa vào thể, nhưng đối với tâm thì lại dựa vào dụng; có hơn kém. Như sắc dựa vào một mà thành tức chỉ dựa vào sắc, nhưng tâm lại dựa vào nhiều mà thành tức vừa dựa vào sắc lại vừa dựa vào tâm. Không nên so sánh tâm với sắc để nói rằng chỉ có dụng tăng. Nếu theo Sư Câu-xá, chống chế thì khi hòa một lượng rượu với một lượng nước thì chỉ giác biết được vị rượu mà không biết được vị lạt của nước. Điều này cho thấy dụng tăng. Lại không thể nói rằng vị nhạt trong nước có chỗ thì có, không có chỗ thì không, thành lỗi lìa nhau, nay nói dụng tăng thật đúng là chánh. Lại hỏi rằng: các sư luận Chánh lý và luận chủ Thế Thân khi nói về thắng nghĩa đế đều nói lại phần bác lý tăng mà không thừa nhận giải thích này. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi một khi nói về bốn đại chủng có chép: Có thuyết cho rằng thể tăng, có thuyết lại cho rằng dụng tăng, nhưng không có phê bình nào về hai vấn đề này. Câu-xá chủ trương dụng tăng, Chánh lý lại cho rằng thể tăng. Như vậy dụng tăng là nghĩa của bốn tông. Chẳng lẽ Câu-xá không thể nào chống chế được mà lại bác bỏ chính chủ trương của tông mình.

“Vì sao đối với kia biết cũng có dư: là lại nêu, đã nói rằng các thể khác chẳng phải không có thì làm sao biết được trong một nhóm sắc cũng có ba đại còn lại?

“Do hữu nhiếp thuần thực thêm lớn trì nghiệp” là giải thích chung, dựa vào nghiệp dụng để chứng minh là có. Trong một nhóm sắc có bốn loại nghiệp dụng: thủy nhiếp, hỏa thực, phong trường, và địa trì, cho nên biết rằng thể của bốn đại cùng khắp các nhóm. Vì thế Bà-sa quyển một trăm ba mươi một chép:

“Hỏi: Làm sao biết được bốn đại chủng này thường không lìa nhau?

Đáp: Vì tất cả các nhóm sắc đều là tự tướng và tác nghiệp, nghĩa là trong một nhóm sắc có tánh cứng tức có tự tướng cực mạnh của địa giới được thành, nếu trong đó không có thủy giới thì vàng, bạc v.v... không thể tan chảy, hơn nữa nếu thủy không có địa thì phải bị phân tán; nếu không có hỏa giới thì khi chẹt đá v.v... lửa không thể sinh, hơn nữa nếu không có hỏa thì nhóm sắc có tánh cứng đó không được thành

thực và sẽ bị mục nát; nếu không có phong giới thì không thể dao động, không có phong thì không thể lớn thêm. Trong một tập hợp có tánh ướt thì có tự tướng cực mạnh của thủy giới được lập thành, trong đó nếu không có địa giới thì khi đến lúc cực lạnh nước không thể đóng băng, hơn nữa nếu không có địa giới thì thuyền bè sẽ bị chìm; nếu không có hỏa giới thì nước không được đun nóng, nếu không có hỏa giới thì lẽ ra không có hơi ấm lại nếu không có lửa thì vật kia lẽ ra mục nát; nếu không có phong giới thì lẽ ra không có sự chuyển động, lại nếu không có phong thì lẽ ra không thể lớn thêm. Trong một nhóm sắc có tánh ấm thì có tự tướng cực mạnh của hỏa giới được thành lập; nếu không có địa giới thì ngọn lửa của đèn đuốc không thể thấp sáng liên tục, lại nếu không có địa thì lẽ ra không nâng giữ được vật; nếu không có thủy giới thì lẽ ra không thành dòng. Lại nếu thủy không có thì lửa ngọn sẽ không thể tập trung; nếu không có phong giới sẽ không có sự dao động, lại nếu không có phong thì không có lớn thêm, trong một nhóm động, tự tướng của phong giới có thể hiện được, có nghĩa cực thành. Trong nhóm đó nếu không có các giới khác thì khi đụng phải tường vách v.v... sẽ không thể lùi lại; nếu không có địa sẽ không có công năng nâng giữ được vật; nếu không có thủy giới lẽ ra không có gió lạnh. Nếu không có thủy thì lẽ ra bị phân tán, nếu không có hỏa giới thì lẽ ra sẽ không có gió ấm, lại nếu không có hỏa thì sẽ bị tiêu hoại.

### ***5. Chứng minh bốn đại chủng là có:***

Có thuyết nói gặp duyên” cho đến “dụng có hơn kém, đây là Sư của Thuyết nhất thiết Hữu bộ thứ hai, y theo duyên để chứng minh sự hiện hữu của bốn đại chủng, tức là y theo dụng tăng. Vàng, bạc, đồng, sắt và các vật cứng khác khi gặp các duyên lửa, nước v.v... sẽ có các tánh chất chảy, ướt, nóng, động v.v... cho nên biết rằng các nhóm sắc này vốn có các đại như thủy v.v... như trong nhóm nước, do cực lạnh nên chuyển thành tuyết giá. Trên giá tuyết này có tác dụng khô ráo, gọi là tướng ấm khởi. Lạnh ấm tuy không lìa nhau nhưng dụng của lạnh tăng, lạnh tuy chẳng phải nước nhưng là quả của nước, dựa vào quả để nói về nhân nên mới nói lạnh. Vì thế Bà-sa nói: Thủy phong tăng nên lạnh. (Trên đây là văn luận). Lại như trời sắp mưa, trong hư không có nước tụ, vì cực lạnh nên mới kích phát điện nhiệt nên gọi là có tướng nóng sinh khởi. Lại như nước giếng cực lạnh tức trở nên ấm; hoặc như ở địa ngục có thọ khổ dữ dội mà xả thọ lại yếu kém nên chỉ nói sự chịu khổ. Như trong ba định, lạc mạnh xả kém nên chỉ nói thọ lạc. Ở đây dựa vào xứ chứ không nói theo sát-na, cũng như khi đánh trống tuy tay và trống đều

phát ra tiếng nhưng trống mạnh tay yếu nên chỉ gọi là tiếng trống.

### **6. Các Sư kinh bộ giải thích:**

“Có sư khác nói” cho đến “giới là hạt giống” là giải thích thứ ba của các Sư Kinh bộ, có các Sư khác của Kinh bộ tùy theo các điều kiện thích ứng mà một đại chủng sẽ được lớn thêm khi hiện hành. Hiện hành thì có thể tánh. Những đại chủng khác không hiện hành chỉ có hạt giống, chưa có thể tướng, vì thế khế kinh nói: Trong nhóm nước có các giới, giới là hạt giống tức các hạt giống lửa v.v... Lại giải thích: Tùy theo sự thích ứng, đối với các đại chủng địa, thủy, hỏa, phong của nhóm sắc, chỉ có đại chủng hiện hành mới lớn thêm; hiện hành thì có tự thể; ba đại còn lại không hiện hành, chỉ có công năng của hạt giống nên chưa có thể tướng. Giải thích: kinh như trước, nếu theo tông Kinh bộ, thì câu sinh có hai:

- 1) Hạt giống câu sinh.
- 2) Hiện hành câu sinh.

Hạt giống câu sinh thì thể chưa hiện hành và chỉ có công năng của loại nhân chủng năng sinh y theo nghĩa này mà nói là hạt giống câu sinh. Như trường hợp các nhóm sắc, khi gặp duyên sẽ tùy theo các điều kiện tương ứng mà địa, thủy, hỏa, phong, sắc, hương, vị hoặc xúc v.v... sẽ hiện hành, cho nên biết rằng các nhóm sắc này đã có sẵn hạt giống. Hiện hành câu sinh thì thể hiện hành, sự tướng hiển bày đây là nói theo nghĩa một bên hiện hành câu sinh. Như các nhóm sắc, tùy theo sự thích ứng mà trong số địa, thủy, hỏa, phong, sắc, hương, vị, xúc v.v... sẽ có một, hai cho đến tám đại chủng hiện hành hoặc câu khởi, nhiều ít bất định, vì tông ấy chấp nhận có sắc sở tạo lia các bốn đại, như ánh sáng mặt trời v.v... và hương cô du, độc hành xúc v.v... Kinh bộ lại chủ trương bốn đại có thể đủ hoặc không, vì thế mới giải thích như trên. Họ còn cho rằng một nhóm bốn đại lại có thể tạo thành nhiều sắc sở tạo, cùng sinh và cùng hiện hữu một chỗ không lia nhau; thậm chí dù bị phân tích nhỏ như cực vi thì bốn đại và sắc sở tạo không kể số lượng nhiều hay ít vẫn hiện hữu ở cùng một nơi, lại hòa nhập với nhau không chướng ngại nhau, như ánh sáng nhiều ngọn đèn trong một căn phòng. Đại chủng và sắc sở tạo xoay vần nương nhau, nếu thuộc dị tánh thì không chướng ngại, nếu đồng tánh thì chướng ngại, cũng giống như một nước không có hai vua, hư không chỉ có một mặt trời. Nên biết trong đây nếu có hạt giống thì hạt giống này không hẳn hiện hành, nhưng nếu hiện hành thì có hạt giống. Điều này còn tùy thuộc sự thích ứng. Khi luận về hai câu sinh hoặc trong hoặc ngoài, có thể y theo hiện hành câu sinh hoặc hạt



giống câu sinh, hoặc cả hai thứ câu sinh để nói về tướng của chúng.

### 7. Nói về sắc sở tạo:

“Vì sao trong gió biệt có hiển sắc” dưới đây thứ hai: Là giải thích: vấn hỏi về sắc sở tạo, gồm hỏi và đáp, đây là hỏi: Đã nói ngoại tự thì phải đủ tám cực vi, trong gió làm sao biết có hiển sắc?

“Nghĩa này đáng tin” cho đến “không lìa nhau” là đáp: trong gió có hiển sắc chỉ có thể dựa vào kinh giáo để tin chứ không thể dùng tỷ lượng để biết. Hoặc có thể phối hợp với hương: mũi có thể ngửi mùi hương; hương và hiển sắc lại không lìa nhau, vì thế trong gió nếu có hương thì biết có hiển sắc. Mặc dù rất dễ hiểu các loại gió vàng, gió thổi mây đen v.v... nhưng nay chỉ y theo loại gió thường nhỏ nhiệm để lập thành hỏi đáp.

Hỏi: Sắc, hương, vị, xúc của cõi Dục không thể tách rời nhau, vì sao ở đây chỉ nói về hiển sắc?

Giải thích: Vì e rằng nếu nói về tất cả quá rườm rà; sắc nằm ở đầu nên có thể nêu thay cho các pháp còn lại. Lại giải thích: Hiển sắc của loại gió thường có tánh chất ẩn kín khó biết tên được hỏi riêng; hình sắc của các nhóm sắc hương, vị, xúc v.v... có tánh chất hiển bày nên lược qua không nói. Lại giải thích: Câu hỏi được đặt ra chỉ vì người ngoài còn thắc mắc nên không cần phải nêu hết.

Hỏi: Nếu nói sắc, hương, vị, xúc ở cõi Dục thì chắc chắn không tách rời nhau, vì sao luận Chánh lý quyển hai khi giải thích về đại chủng lại nói: Có thuyết cho rằng tất cả các nhóm sắc v.v... đều có các tánh chất cứng v.v... nên gọi là Đại. Ở nhóm có phong đại mạnh mẽ thì không có sắc v.v... Ở nhóm có hỏa đại mạnh mẽ thì không có vị v.v... Các nhóm thuộc cõi Sắc đều không có hương, vị”. Y theo giải thích trên, trong phong không có sắc, vị; Hỏa tăng không có vị, hương; tức tám cực vi của cõi Dục có thể lìa. Vì sao trong đây nói rằng trong phong có hiển sắc và tám cực vi của cõi Dục chắc chắn không lìa nhau?

Giải thích: điều mà Chánh lý là nói không đúng. Lại giải thích: Thuyết này nói theo hiển không có các cực vi khác, nếu dựa vào ẩn thì chẳng phải không có. Nếu giải thích như thế cũng không trái.

“Trước nói cõi Sắc” cho đến “nêu không nói riêng” là thứ hai: nói về cõi trên. Ở trên có nói cõi Sắc không có hương, vị. Như vậy nếu không có thanh thì chỉ có sáu, bảy hoặc tám; nếu có thanh thì bảy, tám hoặc chín câu sinh. Có thể y theo đây để biết nên văn tụng không nói.

“Sự nói trong đây” cho đến là nói theo xứ: dưới đây là thứ ba hỏi đáp phân biệt, gồm:

- 1) Hỏi.
- 2) Đáp.
- 3) Nêu.
- 4) Giải thích.
- 5) Hỏi.
- 6) Trả lời câu hỏi.

Đây là hỏi.

“Nếu thế thì có lỗi gì” là đáp.

### **8. Nói về hình sắc, hiển sắc**

“Hai lỗi câu hữu” cho đến “có rất nhiều lỗi” là nêu. Dựa vào thể hay xứ đều sai. Nếu nói theo thể tánh thì tám v.v... thành ra quá ít. Các nhóm cực vi không chỉ thuộc hiển mà còn thuộc hình; do nhiều cực vi hợp thành nên lẽ ra phải có nhiều thể. Tuy đối với bóng, ánh sáng, sáng tối v.v... chỉ có hiển mà không có hình nhưng ở đây lại nói theo cả hình lẫn hiển. Hai tánh nặng, nhẹ tùy duyên chọn một; hai tánh trơn, nhám cũng chắc chắn chọn một ba thứ lạnh, đói, khát thì khi có khi không, không chắc chắn có nên không nói nhất “định có”, vì thế mới gọi là rất ít lỗi. Nếu nói theo mười hai xứ thì tám v.v... lại thành nhiều vì bốn đại chủng thuộc về xúc xứ. Lẽ ra có bốn thay vì tám, năm thay vì chín và sáu thay vì mười, vì thế nên nói là có rất nhiều lỗi.

Hỏi: Trong năm cảnh, vì sao chỉ dựa vào sắc, xúc để đặt vấn đề hỏi mà không phải là thanh, hương, vị?

Giải thích: Tùy theo thắc mắc của người hỏi nên đâu có nhất định rộng lược. Lại giải thích: Đối với năm cảnh, chỉ nói về cảnh đầu và cảnh sau cũng đủ để nói lên khoảng giữa. Lại giải thích: Sắc, xúc nối tiếp ở cả cõi Dục và cõi Sắc trong lúc thanh lại gián đoạn, hương, vị chỉ có cõi Dục cho nên không nói.

Cả hai đều không có lỗi cho đến “là năng y tạo sắc”; đây là giải thích: Nên biết rằng chữ “sự” trong đây là ý đại chủng nương thể và sắc sở tạo là y xứ. Năng tạo có nghĩa mạnh mẽ nên nói theo sự, nghĩa sở tạo yếu kém nên nói theo xứ.

“Nếu thế đại chủng” cho đến “một bốn đại chủng” đây là hỏi: Nếu nói theo thể của bốn đại chủng thì sự sẽ trở thành nhiều. Các sắc sở tạo như sắc, hương, vị, xúc, mỗi pháp đều nương vào một bốn đại chủng như vậy tự thân cộng với bốn đại là thành năm; tám sẽ thành hai mươi; chín thành hai mươi lăm; mười thành ba mươi. Nếu có thanh sinh khởi, thì sẽ thành hai mươi cho đến mười hai mươi lăm, hai mươi lăm thành ba mươi, ba mươi cho đến ba mươi lăm.

“Nên biết trong đây” cho đến “loại vô biệt” là giải thích. Nên biết trong đây đại chủng tuy nhiều nhưng chỉ nói bốn vì y theo thể loại, mà nói thể loại của bốn đại chủng dường như không có sai khác; vì sắc sở tạo sai khác nên phải y cứ theo xứ. Mà theo theo Chánh lý quyển mười, thì gồm có ba thuyết: Thuyết đầu đồng với luận này, hai thuyết sau cho rằng nếu chỉ dựa vào thể cũng không có lỗi. Bởi lẽ ở đây có nói “chắc chắn câu sinh”. Thể của hình sắc v.v... không phải “chắc chắn hữu” nên đối với ánh sáng v.v... chắc chắn cũng là “vô hữu”. Hoặc có thể chỉ dựa vào xứ cũng vẫn không sai nhưng vì để ngăn dứt nhiều sự chệch bại nên phải nói riêng về đại chúng. Nói “nhiều sự chệch bại” là chỉ cho các ý kiến cho rằng đại chúng và sắc sở tạo không có tánh riêng, không có tự thể riêng của sắc sở tạo thuộc xúc xứ, không phải tất cả nhóm sắc đều có đủ mọi sự, số lượng sẽ trở thành bất định. Nay nói riêng đại chúng thì mọi ý kiến chệch bại trên đây đều dứt.

Giải thích: Luận thuyết đầu chỉ nói về y thể. Nếu phân chia hình sắc, hiển sắc thì chỉ có hình mà không có hiển hoặc ngược lại. Hình tự mỗi loại đều khác nhau, không có tánh chất cố định vì thế không nên phân chia. Nếu đã gọi chung là sắc thì chắc chắn thường có, cho đến sự phân chia nặng nhẹ cũng vậy. Và bốn đại chắc chắn không hề bị hoại diệt vì thế nói tám, chín v.v... cũng không có lỗi. Luận thuyết thứ hai chỉ nói về y xứ nên lẽ ra chỉ có bốn. Vì không nói về Đại nên mới có nhiều sự chệch bại. Luận sư Giác Thiên và thí dụ sư chủ trương ngoài bốn đại ra không có sắc sở tạo. Thất-lợi-la-ma cho rằng trong xúc không có xúc sở tạo nhưng lại thừa nhận các sắc sở tạo khác. Các luận sư Kinh bộ thừa nhận có nhóm sắc nhưng không có bốn đại chủng vì thế nói không đủ, hoặc nói chắc chắn có đại chủng cũng không hẳn phải đủ cả bốn đại cho nên nói rằng số lượng bất định. Nay nói sắc sở tạo có bốn, lại lập riêng bốn đại chủng để ngăn dứt mọi sự chệch bại vì thế mới có phần trình bày riêng về vấn đề này.

### **9. Dứt tranh luận:**

“Đâu cần phân biệt” cho đến “nghĩa nên suy nghĩ”: đây là phần thứ tư: dứt tranh luận. Luận chủ khuyên rằng loại sắc câu sinh hoặc là nhau, có hợp nhau, có thể ít, có thể nhiều; điều này không chắc chắn. Đây không phải ý nghĩa sâu xa của vấn đề thì cần gì phải mất công phân biệt về mặt ngôn từ. Ngôn từ vốn từ dục sinh ra, điều cần thiết là phải suy xét tường tận ý nghĩa của nó.

“Đã nói như thế” cho đến “các hành tướng hoặc đặc”; dưới đây là nói Bốn phẩm đồng khởi, kết thúc câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “vì thế nói hoặc”. Hai thứ Tâm và tâm sở đối nhau, nên chắc chắn câu sinh. Thiếu một thì không khởi. Tâm sở của ba tánh đối với tâm vương chẳng sai khác. Dựa vào tướng chung mà nên định câu. Các hành tức bốn pháp như sắc v.v... Ý nghĩa hai chữ “tất câu” ở câu tụng đầu kéo dài cho đến giữa câu tụng thứ hai tức khi các hành sắc, tâm v.v... sinh khởi thì chắc chắn câu khởi với bốn tướng của pháp hữu vi. Nói “hoặc đắc” là đối với các hành thì chỉ có các pháp hữu tình câu sinh với đắc, các pháp phi tình khác thì không thể câu sinh với đắc. Ý nói đắc không chắc chắn nên mới nói “hoặc”. Nếu theo Hạo-lợi-phật-ma của luận Thành thật và Giác Thiên thì không có tâm sở mà chỉ có tâm vương, tâm sở chỉ là giả lập các phần vị khác nhau của tâm vương.

### **10. Nói rộng về sai khác:**

“Tâm sở vừa nói” cho đến “pháp đại địa đẳng dị: dưới đây thứ hai nói rộng về sai khác, gồm:

- 1) Nói về sở hữu của tâm.
- 2) Nói về sắc tâm bất tương ưng. Phần này đã nói rộng ở phẩm Giới nên nay không nói. Phần nói về sở hữu của tâm được chia làm: a) Nói về năm địa pháp; b) Nói về định câu sinh,
- 3) Nói về tương tự và sai khác.
- 4) Nói về các tên gọi khác nhau. Trong phần nói về ngũ địa pháp thứ nhất lại chia hai: nêu chung tiêu danh số và giải thích riêng danh thể. Dưới đây là thứ nhất: nêu chung danh số, gồm câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “Lại có năm phẩm”. Vì thuộc sở hữu của tâm nên gọi là tâm sở. Lẽ ra phải gọi là tâm sở hữu nhưng vì sơ lược nên chỉ nói là tâm sở, giống như nói “ngã sở”. Đối với tâm sở, nếu nói rộng ra thì bao gồm các pháp như bất định, nhưng vì sơ lược nên chỉ nói năm.

“Năm pháp là gì”, là hỏi.

“Nhất pháp đại địa” cho đến “pháp tiểu phiến não địa” là đáp, phần này đếm sẽ biết. Nếu theo luận Bà-sa quyển bốn mươi hai, các địa pháp so với luận này có chỗ giống nhau và khác nhau: Mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa và mười pháp tiểu phiến não địa. Ba địa này giống như luận này; lại nói mười pháp đại phiến não địa.

Phần này giống với các phần sau của luận này. Tuy nhiên khi quy nạp hoặc phân tích thì lại khác nhau. Bà-sa không nói hôn trầm vì thuận đẳng trì nên không có sai lầm nghiêm trọng; lại nói năm pháp đại bất

thiện địa tức vô minh, hôn trầm, trạo cử, vô tâm, vô quý.

Giải thích: Vô minh thuộc tánh tùy miên, tương ứng với tất cả các pháp tâm bất thiện; hôn trầm rất chướng ngại tuệ, trạo cử rất chướng ngại định, vì quá mạnh nên nói riêng, so với luận này cũng có khác nhau về khai hợp. Lại lập ba pháp đại hữu phú vô ký địa tức vô minh, hôn trầm và trạo cử.

Giải thích: Vô minh thuộc tánh tùy miên, tương ứng với tất cả các pháp tâm hữu phú vô ký. Trong các pháp tùy phiền não, hôn trầm rất chướng ngại tuệ, trạo cử rất chướng ngại định, vì lỗi nặng nên được hiển bày riêng, so với luận này cũng có khác nhau về khai hợp. Lại lập mười pháp đại vô phú vô ký địa tức các pháp đại địa như thọ, tưởng v.v...

Giải thích: Vì mười pháp này đều có thể được ở các tâm vô phú vô ký nên mới nói riêng, so với luận này cũng có khác nhau về khai hợp.

### ***11. Giải thích riêng về danh thể:***

“Địa là hành xứ” cho đến “tất cả tâm hữu”: dưới đây là thứ hai: giải thích riêng về danh thể, giải thích năm địa khác nhau, văn ghi là năm, nói về pháp đại địa gồm hai phần: giải thích tên gọi và nói về thể. Đây là phần giải thích tên. Pháp đại địa: địa là hành xứ, tức tâm vương. Nếu tâm vương này là chỗ sở hành của tâm sở kia thì gọi tâm vương này là tâm sở pháp địa; ở đây giải thích riêng về chữ địa. Mười pháp thọ, tưởng v.v... chung với tất cả các tâm nên gọi là Đại pháp. Địa này là địa của Đại pháp nên gọi là Đại địa, thuộc về y chủ thích, tức đang nói về tâm vương; ở đây giải thích riêng về ý nghĩa của Đại địa. Các tâm sở này là các pháp thuộc sở hữu của đại địa, nên gọi là pháp đại địa; thuộc về y chủ thích lần thứ hai, tức gọi là mười pháp như thọ, tưởng v.v... Các pháp này thường có ở tất cả các tâm nên gọi là Pháp đại địa; ở đây giải thích riêng về pháp đại địa. Nếu chỉ nói “đại” thì ám chỉ thọ, tưởng v.v... nếu nói “đại địa” thì gọi là “tâm vương”; nếu nói “pháp đại địa” thì lại chỉ cho thọ, tưởng v.v... Ở đây ý chỉ cho Pháp đại địa. Luận Chánh lý phần nhiều đều đồng với luận này. Luận Bà-sa quyển 16 lại chép: “Hỏi: Pháp đại địa nghĩa là gì? Đáp: Đại là tâm, là chỗ sinh khởi của mười pháp ấy. Địa thuộc đại nên gọi là đại địa, Đại địa tức pháp gọi là Pháp đại địa. Có thuyết cho rằng tâm gọi là đại vì có thể dụng cường thắng; tức đại là địa nên gọi là Đại địa, là chỗ sở y của các tâm sở. Mười pháp thọ, tưởng v.v... đều có thể đắc được ở các đại địa nên gọi là Pháp đại địa. Lại có thuyết cho rằng mười pháp thọ, tưởng v.v... có ở cùng khắp các tâm nên gọi là Đại; tâm là địa của mười pháp này nên gọi là đại địa; Thọ, tưởng v.v... chính là sở hữu của Đại địa nên gọi

là pháp đại địa.

Hai giải thích trước khác với luận này; giải thích cuối lại đồng. Văn nghĩa rõ ràng, đọc rất dễ hiểu. Về đại pháp thiện v.v... mỗi pháp đều có hai giải thích trùng lặp theo y chủ thích; dựa theo giải thích về pháp đại địa, sẽ biết.

“Pháp ấy thế nào: dưới đây là phần nói về thể, sẽ nói về câu hỏi.

“Tụng chép”: cho đến “khấp tất cả tâm” là tụng đáp. Từ xưa các bậc cổ đức đều dựa vào nhiều quan điểm khác nhau để thành lập bay bác bỏ các pháp đại địa v.v... Tất cả đều cho quan điểm của mình là rất ráo bậc nhất. vì quá nhiều nên không thể nào kể lại tất cả ở đây. Nay theo luận này, chỉ dựa vào một nghĩa để phế lập Pháp đại địa. Đây là phần trình bày riêng của luận này không quan hệ đến các giải thích của người ngoài. Ấn-độ gọi luận này là luận Thông minh, quả thật danh bất hư truyền. Có bậc cổ đức đã dựa vào năm nghĩa để giải thích pháp đại địa, nay luận này chỉ dựa vào một nghĩa, tức là sinh khởi ở khắp các tâm thì gọi là Pháp đại địa; các tâm sở khác không ở khắp các tâm nên không được gọi là pháp Đại địa.

“Luận chép” cho đến “Hòa hợp khắp hữu” đây là giải thích câu tụng thứ tư. Truyền thuyết của Tỳ-bà-sa như thế, nêu ra mười pháp, tất cả các tâm đều cùng hòa hợp sinh khởi trong một sát-na. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ, không tin mười pháp đều có tự thể riêng nên nói là truyền thuyết.

“Trong đây thọ là” cho đến “có sai khác”. Thọ là nên danh để chỉ cho cả ba loại. Nói “lãnh nạp” cảnh trước là dựa vào dụng để hiển bày thể. “Khổ” là khổ thọ, “lạc” là lạc thọ, “câu phi” là xả thọ. Ba thọ khác nhau, danh có sai khác. Tuy tâm, tâm sở khi lãnh thọ cảnh trước đều có thể gọi là Thọ, nhưng thọ tâm sở lãnh nạp cảnh mạnh nên được gọi là riêng là thọ, như đã nói trong phần thọ uẩn ở trước. Chánh lý quyển mười chép: Xúc lãnh nạp cảnh đáng ưa, không đáng ưa, hoặc cả hai đều trái nhau nên gọi là thọ. Ý của luận Chánh lý là dựa vào (nhân) xúc để nói về quả thọ. Thọ tương tự như xúc, lãnh nạp tương tự như một phần tác dụng của xúc nên gọi là lãnh xúc. Điều này cũng giống như phần nói về thọ ở trước.

“Tướng là đối với cảnh chấp tướng sai khác”. Tướng là sự chấp lấy các tướng nam, nữ v.v... khác nhau của cảnh, có công năng hoạch định tâm cơ và khuôn thước của cảnh, ví dụ như cảnh này là nam v.v... mà chẳng phải phi nam v.v... nên gọi là nam v.v... luận Chánh lý chép:

An lập chấp lấy nguyên nhân các tướng sai khác của các cảnh trước nam, nữ v.v...

Giải thích: Nghĩa là có công năng làm nhân, an lập các tướng nữ, v.v... khiến cho tâm và tâm sở có thể chấp lấy sai khác tướng của các cảnh như người nữ v.v... nên gọi là sai khác tướng nhân (tức nguyên nhân đưa đến sự tri nhận các tướng trạng khác nhau). Giải thích: Có công năng làm nhân, an lập tướng khác nhau của cảnh như người nữ v.v... là nhân của tướng sai khác.

### **12. Nói về tâm:**

“Tư là khiến cho tâm có tạo tác”. Tư có thể lực, khiến cho tâm vương vận động theo cảnh mà tạo tác dụng. Thật ra tư cũng khiến cho các pháp tâm sở khác tạo tác nhưng vì dựa vào thể dụng mạnh mẽ nên chỉ nói Tâm. Vì thế, luận Chánh lý chép: Vì có Tư nên tâm có tác dụng vận động với cảnh, cũng như sức hút của nam châm khiến cho sắt có tác dụng chuyển động.

“Xúc là căn cảnh” cho đến năng có xúc đối”. Nói ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp sinh xúc là dựa vào nhân để nói; nói có tác dụng xúc đối trước cảnh là nói về nêu nghiệp. Lại giải thích: Có công năng khiến cho tâm v.v... xúc đối cảnh trước. Mặc dù y theo mặt đối cảnh vẫn có thể gọi tâm, tâm sở là xúc nhưng vì tâm sở xúc đối cảnh mạnh hơn nên mới được gọi riêng là xúc. Vì thế Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Xúc sinh khởi do sự hòa hợp của căn, cảnh và thức và có công năng làm cho tâm tiếp xúc cảnh vì có thể nuôi dưỡng tâm tâm sở thuận theo ba trường hợp lãnh thọ lạc v.v... khác nhau.

Giải thích: Vì mạnh nên có thể sai khiến tâm, thật ra cũng khiến cho tâm sở xúc cảnh. Nếu theo luận Chánh lý thì xúc có công năng làm nhân của thọ. Giải thích: nêu quả để bày nhân.

“Dục là mong cầu sự nghiệp sở tác”. Dục là mong cầu có sự tác động đối với cảnh. Vì có dục nên tâm v.v... mới đến với cảnh. Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma lại chép: Dục là mong cầu có sự tác động, thuận theo tinh tấn, là ta nên làm những việc như thế này thế kia.

“Tuệ đối với pháp có công năng phân biệt”. Tìm kiếm gọi là Kiến; quyết đoán gọi là Trí; phân biệt gọi là Tuệ, nghĩa là có công năng phân biệt đối với các pháp; ở đây là nói theo Dụng.

Hỏi: Tuệ có khởi chung với nghi hay không?

Đáp: Chánh lý quyển mười chép: nêu tương ứng với nghi thì hoàn toàn không có Tuệ. Làm sao có thể được hai thứ tìm kiếm; trong hai thứ này sự phân biệt lại khác nhau. Tìm kiếm lý thì trở thành nghi. Theo

luận này thì khởi chung với nghi. Tuệ tương ứng với vô minh nên biết rằng cũng sinh chung với nghi.

“Niệm là đối với duyên ghi nhớ rõ không quên”. Tác dụng của niệm là sự đối với cảnh sở duyên, ghi nhớ rõ ràng là nhân không quên mất về sau này, chứ không phải chỉ là sự ghi nhớ quá khứ, vì thế luận Chánh lý chép: Ghi nhớ cảnh rõ ràng và là nhân của sự không quên nên gọi là Niệm. Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Niệm là khiến cho tâm ghi nhớ rõ về cảnh, tức không quên nội dung các việc đã làm trong quá khứ, hiện tại và tương lai. (Giải thích: Luận này nói tâm là vì dựa vào thế dụng mạnh mẽ; thật ra bao gồm tâm sở).

“Tác ý là làm cho tâm cảnh giác”. Tác động đối với ý nên gọi là tác ý, tức thường khiến cho tâm cảnh giác chấp vào cảnh. Thật ra ở đây cũng bao gồm tâm sở, nhưng vì cái nào mạnh thì nói, vì thế luận Chánh lý chép: Vì tâm; tâm sở chuyển là dựa vào tâm cho nên chỉ cần tác động đến ý là các tác động khác cũng thành. Lại: luận chánh lý chép: Dẫn tâm, tâm sở khiến cho tâm, tâm sở cảnh giác đối với cảnh sở duyên, gọi là tác ý. Thế gian thường gọi là lưu ý. Luận Tạp Tâm gọi là ức. Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tác ý là công năng khiến cho tâm cảnh giác, nghĩa là dẫn tâm đến với cảnh, đồng thời cũng nhớ giữ các cảnh đã lãnh thọ.

“Thắng giải là ấn khả đối với cảnh”. Tri giải thù thắng nên gọi là thắng giải, tức công năng đối với cảnh ấn khả xét định đúng đắn việc ấy là như vậy, không thể nào khác.

Hỏi: Nếu vậy thì tương ứng với nghi, làm sao có thắng giải riêng?

Giải thích: Dù có dù không thì hai tâm trước và sau cũng đều có thể ấn khả cảnh trước nên có thắng giải. Nhập A-tỳ-đạt-ma lại chép: Thắng giải là ấn khả đối với cảnh nghĩa là khiến cho tâm không yếu kém đối với cảnh sở duyên. (Giải thích: Vì mạnh nên nói tâm; thật ra có cả tâm sở). Chánh lý quyển mười một chép: Như kinh đã nói có pháp thắng giải riêng. Nhờ thắng giải mà tâm xét định đúng sở duyên, nghĩa là khi tâm khởi đều có công năng xét định đúng đắn đối với cảnh. (Giải thích: Vì mạnh nên nói tâm; tâm sở cũng có khả năng ấn khả cảnh). Chánh lý dẫn giải thích của các luận sư Tạp Tâm v.v... Các luận sư khác cho rằng thắng nghĩa là tăng thắng, giải là giải thoát. Thắng giải làm cho tâm chuyển tự tại vô ngại đối với cảnh, cũng giống như thắng giới v.v... (Giải thích: Khiến tâm tự tại đối với cảnh là thắng; cảnh không thể ngăn dứt nên đổi tên là giải thoát, cũng như nói thắng giới, thắng định,



thắng tuệ; hoặc do xúc nên tâm thuộc về cảnh, nay do thắng giải nên tâm lìa cảnh chính là ý nghĩa của đoạn này. Tạt Tâm cho rằng hai chữ Giải thoát chỉ mới có nghĩa của thoát, nếu nói có cả nghĩa của thắng thì dịch giả đã bị nhầm).

“Tam-ma-địa là tâm nhất cảnh tánh”. Năng lực của Đăng trì khiến cho tâm vương chuyển một cảnh. Nếu không có Đăng trì thì tâm tánh xao động không thể nào an trụ vào cảnh. Vì tâm mạnh nên nói về tâm; thật ra cũng khiến cho các tâm sở cũng chuyển một cảnh, nên luận Chánh lý chép: Nguyên nhân khiến cho tâm bất loạn, là chấp cảnh sở duyên, không bị tán thất gọi là Tam-ma-địa. Nói Tam-ma-địa, Hán dịch là Đăng trì, tức bình đăng trì tâm, pháp tâm sở khiến cho được chuyên nhất đối với một cảnh. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi mốt chép: “Hỏi: Vì sao gọi là Đăng trì? Đáp: Bình đăng trì tâm, khiến chuyên một cảnh, có chỗ thành xong, nên gọi là Đăng trì”.

“Các tâm tâm sở” cho đến “chỉ giác tuệ chấp: khen ngợi tâm, tâm sở hành tướng nhỏ nhiệm, như vẫn rất dễ hiểu. Nếu theo thứ lớp nội dung thì là: 1) Dục, 2) Tác ý, 3) Tư, 4) Xúc, 5) Thọ, 6) Tưởng, 7) Thắng giải, 8) Tuệ, 9) Niệm, 10) Định. Sở dĩ văn tụng không theo thứ lớp này là vì để trình bày tánh chất cùng khởi trong một sát-na của các pháp. Hoặc năm thứ như Thọ v.v... nói lên dụng của nhiệm thù thắng, năm thứ như tuệ v.v... nói lên dụng của tịnh là thù thắng, tác dụng tùy theo loại mà nói.

### ***13. Nói về pháp Đại thiện địa:***

“Đã nói như thế” cho đến “các tâm thiện hữu” dưới đây là phần hai: Nói về pháp pháp đại thiện địa, gồm hai phần có sự cảnh giác Giải thích nói về thể. Đây là phần Giải thích. Địa có nghĩa như trên nên nay không nói. Về hai lớp trình bày theo y chủ thích có thể dựa vào phần pháp đại địa ở trên để giải thích. Thường xuyên sinh khởi ở các tâm thiện nên gọi là Đại.

“Pháp ấy thế nào” trở xuống là nói về thể, đặt vấn đề trước khi dẫn tụng.

“Tụng chép” cho đến “chỉ khắp tâm thiện”. Ba câu tụng đầu là nêu ra thể, câu thứ tư giải thích nghĩa của Đại. Nay y theo quan điểm duy nhất của luận này dùng một nghĩa phước lập mười pháp đại thiện địa. Đó là tánh chất chỉ sinh khởi ở các tâm thiện. Mười pháp đại địa tuy ở khắp các tâm thiện nhưng cũng có thể sinh khởi ở các thứ tâm khác; các tâm sở khác không chỉ thuần tâm thiện, mà còn không sinh khởi ở tất cả các tâm thiện nên không gọi là pháp Đại thiện địa.

“Luận chép” cho đến “chỉ khắp tâm thiện” là giải thích câu tụng thứ tư.

“Tin ở trong đây” cho đến “nên gọi là tín”. Tín là khiến cho tâm trong sạch; trong đó bao gồm tâm sở, nhưng vì dựa vào thế dụng mạnh mẽ nên chỉ nói về tâm. Nhờ có hạt ngọc tín nằm trong tâm nên đều được trong sạch. Vì thế khi giải thích về tín, luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Có công năng trừ bỏ các pháp uế trước ở tâm giống như phèn lọc nước bỏ xuống ao hồ làm cho nước uế trước trở nên trong sạch. Có thuyết cho rằng tín sinh khởi đối với bốn đế, ba ngôi báu, nghiệp thiện ác, quả dị thực và chấp nhận hiện tiền nên gọi là Tín. Luận Chánh lý chép: Là sở y của dục, thường giúp đỡ thắng giải. (Giải thích: Vì tin kia nên mới mong cầu. Tin có cảnh nên mới thừa nhận. Ở đây nói là nhân của tín).

“Không buông lung là tu các pháp thiện”. Thường tu tập các pháp thiện gọi là không buông lung, tức trái với buông lung.

“Lìa các pháp thiện còn gì để gọi là tu” là hỏi: Các pháp thiện gọi là tu; nếu lìa các pháp thiện làm sao gọi là tu.

“Nghĩa là đây đối với thiện” cho đến “gọi là không buông lung” là đáp: Nhờ có không buông lung nên thường chuyên chú vào pháp thiện. Các bộ phái khác cho rằng năng thủ hộ tâm nên biết rằng có thể tánh. Thật ra cũng giữ gìn tâm sở nhưng cái nào mạnh thì gọi là tâm.

“Khinh an gọi là tâm kham nhậm tánh”. Khinh an là khiến cho tâm có thể kham nhận pháp thiện, vì thế luận Chánh lý chép: Lúc tác ý chuyển chính là nhân của thân tâm khinh an, tánh chất kham nhậm của tâm gọi là khinh an. Lại Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tánh chất kham nhậm của tâm gọi là khinh an, thường làm dứt trừ hôn trầm và thuận theo pháp thiện.

#### **14. Kinh bộ vạy hỏi:**

Há không có kinh cũng nói có thân khinh an hay sao?” là vạy hỏi của Kinh bộ: Không phải là kinh có nói về thân khinh an hay sao? Vì sao nay chỉ nói tâm khinh an? Kinh bộ chấp thân khinh an là xúc sự khinh an. Xúc dùng phong làm thể, nói khinh an là tên chung của khinh xúc. Đối với Kinh bộ, tâm khinh an là tâm sở và thân khinh an là khinh xúc.

“Tuy chẳng phải không nói” cho đến nên biết cũng như thế. Thuyết Nhất thiết”. Hữu bộ dựa vào kinh để giải thích. Kinh tuy có nói thân khinh an nhưng thật ra cũng thân thọ. Thọ tuy là tâm sở nhưng nếu tu tập với năm thức thì gọi là thân thọ, nếu tương ứng với ý thức thì gọi

là tâm thọ, nên biết khinh an cũng vậy. Tuy là tâm sở nhưng tương ứng với năm thức thì gọi là thân khinh an, với ý thức là tâm khinh an.

“Làm sao có thể lập đây là chi giác” là vấn đề khác của Kinh bộ: Nếu tương ứng năm thức gọi là thân khinh an tức thuộc hữu lậu. Như vậy làm sao lập thành một trong bảy chi giác?

“Nên biết trong đây” cho đến “thân kham nhậm tánh” Ở trên đã đặt vấn đề đối với kinh, nay Luận chủ lại dựa vào Kinh bộ để giải thích, phải biết rằng kinh nói thân khinh an là chỉ cho tánh chất kham nhậm của thân. Khinh an chính là khinh an phong xúc. Xúc này có ở thân, có công năng kham nhậm các pháp thiện. Rất nhiều Luận sư đã giải thích như vậy, văn này là đáp của Hữu bộ. Giải thích: này bị nhầm, nên suy nghĩ kỹ.

“Lại vì sao nói đây là chi giác” là vấn đề của Hữu bộ đối với sự Kinh bộ: Thân khinh an đã là khinh xúc, lại là hữu lậu, vậy vì sao nói đây là chi giác.

“Năng thuận chi giác” cho đến “tâm khinh an” là câu hỏi chung của Kinh bộ: Thân khinh an này tuy là hữu lậu thường thuận theo chi giác tâm khinh an, gọi là chi giác cũng không có lỗi. Làm sao thuận? Nhờ nhập định nên trong thân có gió khinh an khởi, dẫn dắt chi giác tâm khinh an; đây là đồng thời gọi là năng dẫn. Nhờ tánh chất thuận nhau này mà gọi là chi giác.

“Đối với các cái thấy khác cũng là thuyết ư?” là vấn đề tiếp của Hữu bộ đối với Kinh bộ: Các kinh khác có nói về thuận nhau hay không?

“Có khi như kinh nói” cho đến “được gọi là không lỗi” là Kinh bộ trả lời có. Từ “như kinh” trở xuống là dẫn kinh nêu ra ví dụ. Hỷ là hỷ thọ; thuận hỷ pháp là tương ứng với hỷ, pháp câu hữu v.v... đều gọi là chi hỷ giác; sân là sân nhuế; nhân duyên sân tương ứng với các pháp, pháp câu hữu v.v... đều gọi là sân nhuế cái. Tuệ uẩn có tánh khắc chế nên chỉ nhiếp chánh kiến, nếu nhiếp tư duy và chánh cần thì thuộc thuận theo tuệ. Thân khinh an thường thuận theo chi giác tâm khinh an nên được gọi là chi giác cũng không lỗi. Luận Chánh lý chống chế rằng: Có người nói rằng ở đây đã nói về thân khinh an, như vậy không chỉ có tâm sở mới gọi là khinh an. Lời nói này phi lý, vì nếu vậy thọ v.v... lẽ ra cũng phải nằm trong trường hợp này. Nhưng thật ra vì các thọ tương ứng với năm thức thân nên mới gọi là thân thọ. Có thuyết cho rằng nếu thể của khinh an không phải là tâm sở thì ở đây lại đang nói về pháp tâm sở, như vậy lẽ ra không nên nói về thân khinh an. Vì thuận theo thể của chi giác nên

cũng gọi là chi giác; nói thân khinh an là vì năng dẫn chi giác tâm khinh an. Cũng thấy ở các chỗ khác, sân và nhân của sân gọi là sân nhuế cái; kiến, tư duy và cần gọi là Tuệ uẩn. Tuy các pháp sân nhân, tư duy và cần chẳng phải sân hoặc tuệ nhưng vì thuận theo nên đều được gọi tên như vậy, ở đây lẽ ra cũng vậy.

### **15. Nêu thuyết của kinh bộ:**

Giải thích:

1) Từ “có người nói rằng” v.v... trở xuống là nêu thuyết của Kinh bộ cho rằng tất cả đều phi lý, dùng thọ sa sánh để bác bỏ lý. Biết có thân khinh an nên nói khinh an không phải là tâm sở; đã nói có thân thọ ra có thân thọ chẳng phải tâm sở, nhưng nếu tương ứng với năm thức mà gọi thân thọ là tâm sở thì lẽ ra cũng tương ứng với năm thức, gọi thân khinh an là tâm sở, ở đây cũng không có lỗi gì sai.

2) Từ “có thuyết cho rằng” trở xuống là nêu dị thuyết của mình để bác lý Kinh bộ. Nếu cho rằng khinh an không phải tâm sở thì lúc này đang nói về tâm sở lẽ ra không nên nói.

3) Từ “chỉ vì thường thuận theo” trở xuống là nêu thí dụ để tự giải thích. Thân khinh an tuy là hữu lậu nhưng tương ứng với năm thức làm nhân, thường dẫn dắt vô lậu chi giác tâm khinh an. Như vậy thân khinh an là nhân mà tâm khinh an là quả. Nhân đi với quả nên gọi chung là chi giác. Tuy việc lập thành thân khinh an là tâm sở không đồng với Kinh bộ, nhưng nếu giải theo kinh thì vẫn thuận với văn không khác. Sư Câu-xá chống chế vặn hỏi thứ nhất về thân thọ: Hai chữ “khinh an” không chứa đựng nghĩa tâm sở nên thân khinh an mới được gọi là khinh xúc. Thọ là lãnh nạp, thuộc về tâm sở nên không thể nói thân thọ chẳng phải tâm sở. Chống chế lần thứ hai để bác bỏ rằng: Hai chữ “khinh an” chỉ cho hai trường hợp. Hoặc tâm sở hoặc khinh xúc. Vì lược qua các điểm khác nhau đối với tâm sở nên nói vậy cũng không lỗi. Chống chế thứ ba: Thân khinh xúc chính là chi giác. Chúng tôi nói rằng thân khinh an xúc có công năng dẫn dắt và thuận theo nhập định tâm khinh an. Vì có năng lực này nên gọi là chi giác. Trong lúc các ông lại cho rằng thân khinh an tương ứng với năm thức, chỉ ở tán vị. Đến khi dẫn dắt hậu định tâm khinh an sinh khởi thì trước sau cách xa nhau, làm sao có thể thuận nhau để được gọi là chi giác. Thân ở cõi Dục khi sắp nhập Thánh đạo thì trước phải khởi năm thức, kể là sinh đắc, rồi văn, tư, tu và sau cùng mới nhập Thánh. Như vậy lúc khởi tâm khinh an thì cách nhau rất xa, làm sao có thể thuận nhau để được gọi là chi giác. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ vì thế luận này toàn trích dẫn các giải thích mang nhiều tánh

chất chống chế của Kinh bộ. Nếu theo Kinh bộ thì phải thừa nhận có tâm khinh an mà không có thể riêng, tức tư sai khác chỉ có ở định tâm mà không có ở tán vị; không có vấn đề tương ứng với năm thức; nếu có thân khinh an thì đó là khinh an phong xúc. Nếu Hữu bộ cho rằng khinh an có cả sáu thức thì năm thức tương ứng chỉ thuộc hữu lậu và chỉ có ở tán vị, ý thức tương ứng gồm cả hữu và vô lậu và có ở định vị lẫn tán vị.

“Tâm bình đẳng tánh” cho đến “gọi là xả”. Là nói khiến cho tâm trở nên bình đẳng là dựa vào cái mạnh mà nói tâm nhưng cũng khiến cho tâm sở; hoặc tâm chỉ có tánh bình đẳng mà không có tánh cảnh giác, trái với trạo cử nên gọi là xả. Vì thế luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tánh bình đẳng của tâm gọi là xả; xả bỏ cả điều phi lý và hợp lý. Do xả mà đối với những điều phi lý và hợp lý, tâm đều an trụ tự tại không xả bỏ mà cũng không giữ lại, giống như nắm giữ dây cân. Luận Chánh lý chép: Tánh bình đẳng của tâm gọi là xả, trái với trạo cử, như lý dẫn dắt, khiến tâm không vượt quá, là nghĩa của xả.

“Vì sao có thể nói” cho đến “hai tương ứng khởi” là hỏi: Tác ý có tánh cảnh giác nhưng xả không, làm thế nào cùng một tâm lại sinh khởi hai pháp tương ứng?

“Trước đâu không nói” cho đến “khó rất dễ hiểu rõ” là đáp: Nhắc lại tánh chất sâu kín khó biết đã nói trước đây để đáp.

“Hữu tuy khó hiểu” cho đến “mà không trái lại” là hỏi tiếp: Mọi việc ở thế gian tuy cũng sâu xa khó biết nhưng nếu xét định suy lường thì cũng rất dễ hiểu, trường hợp của tác ý và xả thì thật quá khó biết, vì hai tánh chất cảnh giác và vô cảnh giác vốn trái nhau nhưng lại cùng sinh khởi chung không trái ngược nhau trong cùng một tâm.

“Ở đây có cảnh giác” cho đến “có gì trái lại” là giải thích. Nếu đối với một thể mà nói rằng vừa có cảnh giác vừa không cảnh giác thì bị trái nhau. Nhưng ở đây chỉ có tác ý, có cảnh giác mà xả lại không có cảnh giác, như vậy hai pháp khác nhau làm sao trái nhau được.

“Nếu thế thì không nên cho đến đều tương ứng nhau” là hỏi tiếp: Tuy đối với một thể không có hai dụng khác nhau như trên đây nhưng tánh chất cũng vẫn trái nhau, lẽ ra không thể cùng duyên một cảnh. Nếu hai thứ tánh tương vì có thể cùng duyên một cảnh thì lẽ ra tất cả các tâm tham, sân v.v... đều phải tương ứng nhau.

### **16. Nêu ví dụ để giải thích:**

“Chúng loại như thế” cho đến nên biết cũng thế là nêu thí dụ để giải thích. Các pháp khác như thọ v.v... cũng giống như trường hợp trên.

Mỗi pháp đều có chủng loại, tác dụng khác nhau, đều ở trong cùng một tâm tánh. Nói “chủng loại” là để so sánh với tác ý và xả. Cũng giống như hai pháp này, các pháp thọ v.v... đều có ý nghĩa tương ứng riêng. Đối với tác ý và xả cũng thế, phải biết rằng mỗi pháp đều có tương ứng riêng. Lại giải thích: Đối với một tâm, tuy cùng có hai pháp xả và tác ý nhưng nên biết rằng hành tướng tương ứng của các pháp đều khác nhau. Cho nên biết rằng tâm sở tương ứng nhau có khi hành giải khác nhau nhưng lại thuận theo lẫn nhau để tương ứng với một tâm như thọ, tưởng v.v... có khi hành giải khác nhau không thể theo lẫn nhau cho nên không sinh khởi chung ở một tâm như tham, sân v.v... Vì thế không nên cho rằng “đều tương ứng nhau”.

“Hai thứ Tàm quý như ở sau sẽ giải thích là chỉ cho đồng được giải thích ở sau.

“Hai căn là vô tham, vô sân”. Đối với các cảnh giới đều không có tánh ái nhiễm thì gọi là vô tham, tức trái với tham. Đối với các pháp hữu tình, phi tình đều không có tánh sân nhuế tổn hại thì gọi là vô sân, tức trái với sân.

“Gốc lành vô si” cho đến “pháp đại thiện địa”. Trong ba gốc lành lẽ ra nói về Vô sinh. Pháp đại địa có tuệ là tánh nên đối với pháp đại thiện địa không cần nói.

“Ngôn bất hại là vô tổn não”. Tâm có tánh hiền thiện, không gây tổn hại phiền não cho chúng sinh nên gọi là bất hại, tức là trái với hại.

“Cần là khiến tâm mạnh mẽ làm tánh”. Cần là khiến cho tâm trở nên mạnh mẽ, tức mạnh mẽ dứt trừ hai ác, mạnh mẽ tu tập hai thiện không lui sụt; pháp này trái với biếng nhác: Vì thế Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Tinh tấn là mạnh mẽ đối với các pháp thiện, bất thiện, cũng như sinh và diệt; tức khi bị chìm đắm trong bùn lầy sinh tử thối thúc tâm mau chóng thoát ra. Về pháp thiện luận Chánh lý lại nói về hân và yếm, tức muốn nói rằng hai chữ nhị cập” của văn tụng là chỉ cho hân và yếm. Yếm là nhàm chán, như khi duyên khổ đế và tập đế; hân là ưa thích tìm đến, như khi duyên diệt và đạo đế. Hai pháp này nương nhau khởi, dĩ nhiên không thể cùng sinh ở một tâm. Tuy chúng đều là pháp thiện nhưng không có ở khắp các tâm thiện vì thế không kể đến trong các pháp đại thiện địa. Luận Nhập A-tỳ-đạt-ma chép: Hân là ưa thích hưởng đến. Sau khi thấy rõ công đức ở phẩm hoàn diệt liên sinh tâm vui mừng kính mến và nhờ vậy mà trong quá trình thuận theo tu tập pháp thiện mới ưa thích quả vị Niết-bàn; tương ứng với tâm này là hân tác ý. Yếm là nhàm chán. Khi đã thấy rõ các sai lầm mất mát ở phẩm lưu

chuyển thì sinh tâm ghét bỏ và nhờ vậy mà trong quá trình thuận theo lia nhiễm bèn chán ghét sinh tử; tương ứng với tâm này là yếm tác ý. Luận Bà-sa quyển hai mươi tám chép: có một pháp riêng gọi là yếm, chẳng phải tuệ, chẳng phải vô tham, là pháp tâm sở tương ứng với tâm. Thuyết này ở sau có những loại khác như thế, các pháp tâm sở tương ứng với tâm, nhưng thấy uẩn nói khổ tập nhãn trí gọi là năng yếm, vì nhãn trí kia tương ứng với yếm, nên gọi là năng yếm, chẳng phải tự tánh của yếm. Các nhà phê bình trong luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi sáu lại cho rằng yếm có tự thể. Điều này tương tự với điều đã được nói ở văn trước. Yếm này chỉ là thiện và có cả hữu lậu, vô lậu. Bà-sa một trăm bốn mươi ba cũng lập riêng hai pháp hân và yếm. Như vậy nếu y theo luận trên đây, chắc chắn có hai pháp hân và yếm này. Chỉ riêng luận này là không nói vì không thường xuyên sinh khởi hoặc không cùng sinh khởi nên không gọi là pháp đại thiện địa.

### **17. Nói về pháp Đại phiền não địa:**

“Đã nói như thế” cho đến “nhiễm ô tâm hữu”: dưới đây thứ ba là nói về pháp đại phiền não địa, gồm có hai phần giải Giải thích và nói về thể. Đây là phần giải Giải thích. Lớp y chủ, có thể dựa vào văn trước để biết. Tâm thường nhiễm ô nên gọi là Đại.

“Pháp ấy thế nào” cho đến “hôn trạo thường chỉ có nhiễm” là phần nói về thể hỏi đáp rất dễ hiểu. Có bậc cổ đức đã dựa vào năm nghĩa để phế lập nhưng nay luận này chỉ y theo một nghĩa để phế lập sáu pháp đại phiền não địa. Tâm thường chỉ có nhiễm nên gọi là pháp đại phiền não địa. Nói “hàng nhiễm” là chỉ cho sự nhiễm ô cùng khắp và “duy nhiễm” là không thanh tịnh. Mười pháp đại địa tuy là hàng nhiễm nhưng chẳng phải duy nhiễm; các tâm sở khác tuy duy nhiễm nhưng chẳng phải hàng nhiễm. Mười pháp đại thiện địa, tâm, tứ, ngũ nghĩ và ác tác không phải hàng nhiễm, cũng không phải duy nhiễm, nên đều không được gọi là pháp Đại phiền não địa.

“Luận chép” cho đến “vô trí vô hiển”. Si là ngu si, đối với cảnh sở chướng ngại hiểu đúng lý. Không biện biệt được tướng gọi là ngu si. Chiếu soi rõ ràng gọi là Minh; xét nét chắc chắn gọi là Trí; hiểu biết rõ ràng gọi là Hiển. Ba pháp này đều là tên gọi khác của Tuệ. Si là vô minh v.v... nên gọi là vô hiển, là pháp được vô si đối trị. Lại giải thích: Cõi Dục, cõi Sắc cõi, Vô Sắc theo thứ lớp gọi là vô minh v.v... là giải thích: như thứ lớp chướng ngại kiến, tu, đạo Vô học gọi là vô minh, v.v...

“Dật là buông lung” cho đến “pháp sở đối trị”. Dật là buông lung,

không tu tập các pháp thiện. Vì sợ sẽ rơi vào tình trạng vô ký nên nói cần tu tập các pháp thiện, tức không buông lung là pháp nhằm để đối trị. Luận Chánh lý lại chép: chỉ biết lợi mình, buông thả, mặc tình gọi là buông lung.

“Đãi là biếng nhác” cho đến “cần sở đối trị”. Đãi là lười biếng, tâm không mạnh mẽ đối với pháp thiện, là pháp được đối trị bởi cần, tức pháp đã được nói đến ở trước. Luận Chánh lý lại chép: Đãi là lười biếng, tức thiếu công năng thù thắng đối với các nghiệp thiện nhưng lại mạnh mẽ đối với ác nghiệp. Sự vận hành của vô minh v.v... chính là biếng nhác. Vì thế mới nói là có tánh chất siêng làm các việc hủ lậu, thấp kém, như bản nên gọi là biếng nhác. Do thuyết này là thấp kém tánh siêng năng, siêng năng huân tập ấ ác nên gọi là biếng nhác.

“Bất tín là” cho đến “tín sở đối trị”. Lười văn rất dễ hiểu.

“Hôn là hôn trầm” cho đến “đó gọi là hôn trầm”. Dẫn văn luận này để chứng minh. Thân, tâm có tánh chất nặng nề, không có tánh kham nhậm, thuộc tánh hôn trầm nên gọi là hôn trầm. Hôn là mờ tối; trầm là nặng nề. Luận Chánh lý chép: Là pháp được khinh an đối trị.

“Đây là tâm sở thế nào gọi là thân” là hỏi: Thân thuộc nhóm sắc, hôn trầm này là tâm sở, vì sao lại gọi là Thân?

“Như thân thọ ngôn, nên cũng không lỗi” là đáp: Cũng giống như thọ, khi tương ứng với năm thức thì nương vào thân để khởi nên gọi là thân thọ, khi tương ứng với ý thức thì nương vào Tâm nên gọi là tâm thọ. Vì thế nói hôn trầm là thân cũng không lỗi.

“Trao là lãng xảng, khiến tâm không yên tĩnh”. Thật ra cũng có thể khiến cho tâm sở không được an tĩnh nhưng vì y theo pháp mạnh hơn nên chỉ nói về tâm. Luận Chánh lý chép: Là pháp được xả đối trị.

### **18. Tóm tắt số lượng:**

“Chỉ có như thế” cho đến “pháp phiền não địa” là phần tóm tắt số lượng.

“Khởi không căn bản” cho đến “trạo cử buông lung” là hỏi: Luận căn bản A-tỳ-đạt-ma nói về mười pháp và không có hôn trầm, nay lại nói sáu, như vậy là quá thêm hay quá bớt?

“Thiên ái nay ông cho đến bất nhân ý chỉ” là đáp: Ở Ấn-độ có khi người ta gọi đùa nhau là thứ “trời nuôi”, nhằm chỉ cho những người không có công năng tự kiếm sống, chỉ nhờ trời thương nên được tồn tại. Nay các ông chỉ biết được văn luận này cho đến không hiểu được ý chỉ của văn này.

“Ý chỉ là gì là nêu.



“Là thất niệm” cho đến “là trừ tướng trước” là giải thích, nói lên lỗi không bớt. Vô si thuộc tuệ tánh nên không nói trong các pháp đại thiện địa; năm pháp như thất niệm v.v... có niệm v.v... làm thể nên không nói trong các pháp đại phiền não địa. Vì thế luận nói đối với bốn trường hợp, như văn có thể hiểu, nên như niệm v.v... thuộc về năm pháp đại địa.

Hỏi: Mười pháp đại địa đều có nhiễm, vì sao trong mười pháp đại phiền não địa của luận này nói về năm pháp như niệm v.v... mà không phải là năm pháp như thọ v.v... ?

Giải thích: Thọ, tưởng, tư, xúc và dục nghiêng nặng về nhiễm trong lúc niệm, định, tuệ, tác ý và thắng giải lại nghiêng về tịnh. Vì sợ còn nghi ngờ năm pháp như niệm v.v... chỉ thuộc tịnh mà không thuộc nhiễm nên có sự phiên dịch khác nhau như thế.

Hỏi: Nếu vậy thọ v.v... đối với tịnh phẩm không sanh khởi thì thôi, hễ khởi thì mạnh mẽ, còn hơn năm pháp như niệm v.v... sao không thấy nói trong các pháp thiện?

Giải thích: Nếu dựa vào lý do này thì cũng có thể nói riêng nhưng sợ dĩ không nói là vì lược qua hoặc có thể ngầm. Lại giải thích: Năm pháp như niệm v.v... dù thuận theo tịnh phẩm nhưng đối với nhiễm phẩm đã không khởi thì thôi, nếu khởi thì sẽ dữ dội hơn năm pháp như thọ v.v... rất nhiều, thế nên nói nghiêng về Thọ v.v... thuận theo nhiễm, y cứ theo thời gian dài mà nói. Nay y theo sự mạnh mẽ, cho nên dịch khác.

Hỏi: Nếu vậy năm pháp như thọ v.v... đối với tịnh phẩm đã không khởi thì thôi, nếu khởi thì cũng dữ dội hơn năm pháp như niệm v.v... vì sao không thấy nói trong các pháp thiện?

Giải thích: Nếu dựa vào lý do này thì cũng được nói nhưng sợ dĩ không nói là vì lược qua hoặc có thể ngầm hiểu. Lại giải thích: Năm pháp như niệm v.v... nghiêng về thuận tịnh nhiều hơn, lẽ ra không khởi nhiễm làm chướng ngại pháp thiện sinh khởi. Nay nói chướng ngại pháp thiện nói lên pháp này ít có, như quyến thuộc của mình đột nhiên chống trái.

Hỏi: Nếu vậy các pháp như thọ v.v... nghiêng về thuận nhiễm, lẽ ra cũng không nên khởi tịnh làm chướng ngại nhiễm pháp sanh. Lúc khởi tâm thiện, chướng ngại pháp nhiễm không sinh thì cũng chỉ cho những trường hợp rất ít có, vì sao không thấy nói trong phần pháp thiện?

Giải thích: Nếu dựa vào lý do này thì cũng có thể nói trong phần pháp thiện, nhưng sợ dĩ không nói là vì lược qua, hoặc có thể ngầm

hiển.

“Hữu chấp tà đẳng trì”, cho đến “cho đây khác nhau” là nêu dị thuyết, không phải nghĩa đúng. Thuyết này cho rằng tà đẳng trì của pháp đại địa không phải là tâm loạn của pháp đại phiền não địa. Chủ trương này cũng phân tích theo bốn trường hợp nhưng khác với bốn trường hợp của luận này, tức câu thứ nhất có thêm đẳng trì, câu thứ hai thêm tâm loạn, câu thứ ba trừ bớt định và câu thứ tư rất dễ hiểu.

“Lại cho rằng hôn trầm” cho đến “ai có lỗi: ở đây nói về lỗi bất tăng. Luận chủ trách rằng: Tông của các ông tự thừa nhận hôn trầm tương ứng với các hoặc, nhưng lại không nói trong phần pháp đại phiền não địa, như vậy thì ai có lỗi.

“Có người nói rằng” cho đến “chẳng phải hạnh trạo cử” là Pháp Cứu giải thích: Lẽ ra hôn trầm cũng thuộc pháp đại phiền não địa nhưng không được nói vì hành tướng của hôn trầm nhanh chóng phát khởi đẳng trì. Vì trạo cử có hành tướng quá yếu nên không nói thuận theo Đẳng trì.

“Ai hôn trầm hành” cho đến “bất câu hành” là luận chủ hỏi: Hai pháp hôn trầm và trạo cử vốn đồng thời, không hề khởi riêng, làm sao có thể nói rằng hành tướng của chúng khác nhau?

“Tuy thế nên biết tùy tăng nói hành” người Pháp Cứu giải thích: Tuy đều câu khởi nhưng hành tướng có tăng và vi khác nhau. Tùy tăng để nói hành, cũng không có lỗi gì.

“Dù biết nói hành” cho đến “chỉ sáu nghĩa thành” là câu hỏi tiếp theo của Luận chủ: Tuy biết rằng nói hành là dựa vào dụng tăng nhưng khi kiến lập địa pháp lại dựa vào thể, vì thế các pháp đại phiền não địa chỉ dựa vào sáu nghĩa để thành.

“Ở đây chỉ khắp tâm nhiễm câu khởi chẳng phải thứ khác: là giải thích thường chỉ có nhiễm. Sáu pháp này chỉ là nhiễm không phải các tịnh tâm khác. “Khắp nhiễm tâm” là tâm nhiễm thường sinh khởi; “câu khởi” tức là cùng sinh.

### ***19. Nói về pháp Đại bất thiện địa:***

“Đã nói như thế” cho đến “tâm bất thiện hữu”: Dưới đây là phần bốn: Nói về pháp đại bất thiện địa, gồm hai phần giải Thích tên gọi và nói về thể. Đây là phần giải thích tên gọi: Giải thích: hai lần liên tiếp nhau, thuộc về y chủ thích, giống như ở các phần trước. Thường ở khắp các pháp bất thiện nên gọi là Đại.

“Pháp kia là gì” cho đến “vô tâm và vô quý”: dưới đây là nói về thể, hỏi đáp rất dễ hiểu. Có bậc cổ đức dựa vào năm nghĩa để phế lập

pháp đại bất thiện địa:

- 1) Chung sáu thức.
- 2) Chung nam đoạn.
- 3) Tịnh đầu khởi.
- 4) Chỉ có bất thiện.
- 5) Chỉ có cõi Dục.

Nếu đủ năm nghĩa thì lập thành đại bất thiện pháp địa. Các tâm sở khác không đủ năm nghĩa nên không lập thành, vì rườm rà nên không nói lại ở đây. Nay theo luận này chỉ dựa vào một nghĩa “chỉ khắp tâm bất thiện” để phết lập hai pháp Đại bất thiện địa. pháp sư Thái giải thích: Nói “duy” là để phân biệt với mười pháp đại địa; nói “tâm bất thiện” là để phân biệt với ba mươi bốn tâm sở khác. Giải thích: này không đúng, sáu pháp đại phiền não địa và hai pháp tâm, tứ vốn thuộc về tám tâm bất thiện vì sao lại nói là để phân biệt với bất tâm thiện. Nên dùng duy bất thiện để phân biệt với mười pháp đại địa. Mười pháp đại thiện địa, ba pháp siểm, cuống, kiêu thuộc tiểu phiền não và ngủ nghỉ, ác tác, tham, mạn, nghi nên lấy cả hai nghĩa để phân biệt. Biến bất thiện chỉ nên được dùng để phân biệt với phần, phú, san, tật, não, hại, hận và sân. Chẳng phải pháp sư không đạt đến đây nên lầm. Nay giải thích: Mười pháp đại địa, sáu đại phiền não và hai pháp tâm, từ, mười tám pháp này tuy là tâm bất thiện khắp nhưng chẳng phải là chỉ có bất thiện; phần, phú, san, tật, não, hại và sân, tám pháp này tuy chỉ là bất thiện nhưng không phải tâm bất thiện khắp. Mười pháp đại thiện địa, ba pháp tiểu phiền não siểm, cuống, san còn lại và ngủ nghỉ, ác tác, tham, mạn, nghi không phải duy bất thiện cũng không phải tâm bất thiện khắp nên không gọi là pháp đại bất thiện địa. Giải thích như thế có thể không chướng ngại.

### **20. Nói về pháp Tiểu phiền não địa:**

“Luận chép” cho đến “như sau sẽ nói: chỉ cho đồng được giải thích ở sau.

“Đã nói như thế” cho đến “tâm nhiễm cấu” dưới đây là thứ năm: nói về pháp tiểu phiền não địa, gồm hai phần: giải Giải thích và nói về thể. Đây là phần Giải thích. Hai lớp y chủ thích cũng y cứ như trước giải thích.

“Pháp ấy là gì” cho đến “pháp tiểu phiền não địa” dưới đây là nói về thể. Lại có bậc cổ đức y theo năm nghĩa để phết lập pháp tiểu phiền não địa:

- 1) Không chung sáu thức.

- 2) Không chung năm đoạn.
- 3) Không chung ba ba tánh.
- 4) Không chung ba cõi.
- 5) Biệt đầu khởi.

Vì quá dài dòng nên không tiện thuật lại chi tiết ở đây. Nếu phải đủ năm nghĩa mới lập thành tiểu phẩm nào thì các tâm sở khác không có đủ năm nghĩa sẽ không được lập. Nay chỉ y theo một nghĩa phước lập của luận này, pháp tiểu phẩm nào địa có mười tức là “chỉ có tu sở đoạn, ý si tương ứng”. Hai pháp mạn, nghi tuy thuộc duy ý si nhưng không phải duy tu đoạn; ác tác tuy duy tu đoạn nhưng chẳng phải chỉ có ý si. Các tâm sở khác đều không thuộc duy tu sở đoạn và duy ý si nên không gọi là pháp tiểu phẩm nào địa.

“Luận chép” cho đến “phân biệt nên rộng”. Trong văn xuôi gồm hai phần: Giải thích: tiểu phẩm nào chỉ ra ở dưới và tổng kết hiển dư. Đây là giải thích tiểu, đồng với giải thích ở dưới, mười pháp như phần, v.v... được gọi tên cùng loại như thế. Luận Chánh lý quyển mười một khi giải thích chữ “loại” của bài tụng đã cho rằng chữ này bao gồm nghĩa bất nhãn, bất lạc, phần phát v.v...

Nếu theo luận này thì trong tiểu phẩm nào lại có nói bất nhãn, v.v... phẩm Tạp sự thứ chín trong Pháp uẩn túc luận, lại có nói năm sáu hàng các tiểu phẩm nào khác nhưng không kể hết ở đây.

Hỏi: Các luận có nói, vì sao luận này không nói?

Giải thích: các luận đều có đặt các tên gọi khác nhưng nếu nói về thể tánh thì đều thuộc mười pháp như phần v.v... của luận này. Như bất nhãn, bất lạc của luận Chánh lý tức thuộc về tập, thuộc về phần phát phần các tên khác của Túc Luận Pháp Uẩn tùy theo thể loại đều thuộc về mười pháp này. Lại giải thích: Tùy theo quá nhiều hoặc quá ít tên gọi khác nhau của phẩm nào cho nên số mục đâu có chắc chắn. Nếu nói mười là nói theo hiển tướng, có khi lại nói rất nhiều là nói theo sự biệt. Các luận khác đã kể ra quá nhiều, không thể nào hạn định được số mục.

### **21. Các pháp khác là bất định:**

“Đã nói như thế” cho đến “pháp tâm, tư v.v...” là tổng kết, nói các pháp khác là bất định. Không thuộc năm địa gọi là bất định; sở y của bất định gọi là bất định địa. Các pháp thuộc bất định địa gọi là bất định địa pháp. “Đẳng” là chỉ cho tham, sân. Mạn, nghi, đây là pháp bất định địa nhân đang giải thích năm địa nên nói luôn các pháp này. Theo luận Bà-sa, trong pháp bất định có thêm một pháp nữa gọi là Bố. Vì thế luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: Ngủ nghỉ, ác tác, bố và các tâm tâm,

tứ. Bà-sa quyển bảy mươi lăm chép: Các nhà phê bình cho rằng lẽ ra có thuyết này nên kể thêm một pháp nữa gọi là bố vì có một tâm sở tương ưng với tâm và có tự tánh riêng gọi là Bố. Đây là tâm sở được bao gồm trong các pháp còn lại cùng loại chứ không thuộc các pháp phiền não đã được kể tên. (Luận này cho rằng bố chỉ có ở cõi Dục; cõi trên nói bố là đối với yếm) mà nói Bố. Luận Bà-sa quyển bảy mươi lăm chép: “Hỏi: Nếu vậy yếm và bố có gì khác nhau? Đáp: Khắc tên, tức pháp kia gọi là yếm, pháp này gọi là Bố. Tôn giả Thế Hữu nói rằng bố chỉ có cõi Dục nhưng yếm có ở cả ba cõi. Lại nói bố thuộc phẩm phiền não, yếm thuộc phẩm thiện căn. Lại nói rằng: Bố có cả nhiễm ô, vô phú vô ký, còn yếm chỉ là thiện. Đại đức nói rằng: đối với việc suy hao, thâm tâm muốn được xa lìa nên gọi là Bố; sau khi đã lìa xa, thâm tâm nhằm chán nên gọi là yếm. Đó là những sự khác nhau của bố và yếm. (Tuy có bốn thuyết nhưng không có lời bình).

Hỏi: Như vậy Bà-sa có nói về bố, vì sao luận này lại không?

Giải thích: Luận này y theo hiển nên đối với pháp bất định chỉ nói về tám loại mà không nói bố; hoặc có thể được bao gồm trong chữ “đẳng”; hoặc ý các luận đều khác nhau.

Hỏi: Các pháp tâm sở được đối với nhau để dịch tên, vì sao ở đây có khi dịch, có khi không?

Giải thích: Xem trong kinh luận, tâm sở có số mục khi nhiều khi ít nên khó lập thành một chuẩn mực chắc chắn, nếu dẫn tất cả để đối với nhau mà phế lập thì thành lộn xộn, nên nay chỉ y theo luận này dựa vào hiển tướng để phế lập. Gồm có bốn mươi sáu loại, từ mười pháp đại địa cho đến tám pháp bất định. Trong số này, mười pháp đại địa và tầm, tứ, ngũ nghĩ, ác tác có cả ba tánh hoặc hai tánh cho nên mười bốn pháp này không dịch tên riêng. Trong ba mươi hai pháp còn lại đều có hai thứ:

1) Phẩm Tịnh, có mười pháp như tín v.v...

2) Phẩm Nhiễm có hai mươi hai pháp là sáu pháp đại phiền não địa, hai đại bất thiện địa pháp, mười pháp tiểu phiền não địa và tham, sân, mạn, nghi. Ở phẩm nhiễm, pháp nào thuộc chung năm đoạn và khắp sáu thức thì được chánh có ở thành tịnh phẩm; nếu không khắp năm đoạn và khắp sáu thức tức chỉ là phụ chuyển mà không phải chánh chuyển nói chung năm uẩn, khắp sáu thức là chánh chuyển: Gồm có mười pháp là sáu đại phiền não, hai đại bất thiện, và tham, sân. Trong sáu đại phiền não, chuyển si thành vô si, vô si là tuệ của pháp đại địa; trong pháp đại thiện địa, không lập vô vi. Chuyển buông lung thành không buông lung, biếng nhác, thành tinh tấn, bất tín thành tín, hôn trầm

thành khinh an, trạo cử thành xả. Trong hai bất thiện địa pháp, chuyển vô tâm thành tâm, vô quý thành quý. Chuyển tham thành vô tham, sân thành vô sân. Trong pháp tiểu phiền não địa, tuy hại không chung năm đoạn và khắp sáu thức nhưng vẫn được chuyển vì quá mạnh, não loạn Bồ-tát, chướng ngại Bồ-đề. Khi Bồ-tát sắp chứng Vô thượng Bồ-đề nhưng vẫn khởi dục, nhuế và hại giác. Vì quá mạnh nên pháp này mới được chuyển riêng. Chín tiểu phiền não còn lại và mạn, nghi đều không có đủ hai nghĩa nên chỉ phụ chuyển chứ không phải chánh chuyển, tức chín tiểu phiền não và nghi không chung năm đoạn và đều không khắp sáu thức; mạn tuy chung năm đoạn nhưng lại không khắp sáu thức. Mười một loại chỉ thuộc phụ chuyển nói chung có hai: môn đẳng lưu và môn hành tướng tương tự. Nói y theo tánh chất Đẳng lưu để chuyển đổi là chỉ cho quả đẳng lưu của phiền não căn bản. Niệm, hận, tật là sân đẳng lưu, được chuyển thành vô sân; não là kiến thủ đẳng lưu, được chuyển thành chánh kiến, chánh kiến thuộc tuệ trong pháp đại địa, vì thế không lập riêng trong pháp đại thiện địa. Phú thuộc tham đẳng lưu và được chuyển thành vô tham, hoặc thuộc si đẳng lưu và được chuyển thành vô si, vô si chính là tuệ nên không lập riêng trong đại thiện địa. San, cống, kiêu thuộc đẳng lưu của tham và được chuyển thành vô tham; siểm thuộc đẳng lưu của các kiến, năm kiến thành chánh kiến, chánh kiến lại chính là tuệ nên ở đại thiện địa không lập. Y theo môn đẳng lưu thì chỉ có thể chuyển được chín pháp. Hai phiền não căn bản là mạn, và nghi chẳng phải Đẳng lưu nên không chuyển riêng. Hại tuy thuộc sân đẳng lưu nhưng vì tác động quá mạnh nên chuyển riêng, đã được giải thích ở trên. Nói theo hành tướng tương tự để chuyển đổi, như phẫn, hận, tật và não có hành tướng tương tự với sân nên được chuyển thành vô sân; nếu phú thuộc đẳng lưu của tham thì tương tự hành tướng với tham và được chuyển thành vô tham, nếu thuộc đẳng lưu của si thì cũng tương tự hành tướng của Si và được chuyển thành vô si, tức thuộc về tuệ. Hai thứ san, cống tương tự hành tướng của tham nên được chuyển thành vô tham; siểm là siểm khúc, khúc là ngay thẳng, ngay thẳng là cả, cho nên Túc Luận Phẩm Loại quyển hai chép: Thân ngay thẳng tâm ngay thẳng, Kiêu và mạn: Kiêu là tự ngạo; mạn là khi người, bất kính sự trưởng. Nếu không có tâm kiêu mạn thì cung kính, kính tức là tâm, được chuyển thành tâm. Nghi là do dự không chắc chắn; nếu có công năng chánh quyết tức là tuệ, nên gọi là được chuyển thành tuệ; hại tuy tương tự với sân nhưng vì quá mạnh nên được chuyển riêng, như đã giải thích ở trước.

## 22. Nói chắc chắn câu sinh:

“Trong đây lẽ ra nói” cho đến “chắc chắn câu sinh”: dưới đây là phần hai của toàn văn; nói chắc chắn câu sinh, gồm: câu sinh cõi Dục câu và sinh cõi trên. Dưới đây là phần câu sinh cõi Dục, đặt câu hỏi trước khi dẫn tụng.

“Tụng chép” cho đến “nếu có đều tăng nhất”, là trong tụng đáp, gồm: Câu đầu nêu chung hai pháp tâm, tứ; ba câu kế nói về thiện phẩm câu sinh; bốn trường hợp kế là nói về bất thiện câu sinh; hai câu kế nói về vô ký câu sinh; hai câu cuối nói về khắp tăng ngũ ngũ.

“Luận chép” cho đến “và vô phú vô ký” đây là nêu chung phẩm, Hiển Tâm có năm.

Hỏi: Y theo văn tụng ở trước thì bất thiện ba kiến được nói chung với vô minh bất cộng, vì sao trong văn xuôi lại thuộc về các phiền não khác?

Giải thích: Trong văn tụng ba kiến bất thiện có số lượng đồng với bất cộng cho nên hợp kết văn xuôi chia làm năm phần riêng nên bất thiện ba kiến thuộc về các phiền não còn lại.

“Nhưng tâm cõi Dục” cho đến “đến hai mươi ba” là giải thích câu tụng đầu. Rất dễ hiểu được số lượng của tâm thiện câu sinh. Đối với tâm sở, hai tánh chất tùy từng và tự lực đối nhau sai khác cho nên lập thành bốn trường hợp để giải thích. Tùy từng là tùy tha khởi; tự lực là tự sinh khởi riêng.

Câu thứ nhất: Tùy từng chẳng phải tự lực, có hai mươi chín pháp. Tức là chín pháp còn lại trừ tuệ trong mười Pháp đại địa, mười đại thiện địa, năm pháp thuộc đại phiền não tức là trừ vô minh, hai đại bất thiện địa và tâm tứ, ngũ ngũ. Hỏi: Nếu ngũ ngũ thuộc tùy từng chẳng phải tự lực, vì sao luận Bà-sa quyển năm mươi nói rằng: “Ngũ ngũ, ác tác tuy độc lập nhưng không lìa nhau”. Y theo văn luận ấy ngũ ngũ có thể độc lập, vì sao lại nói chẳng phải tự lực? Giải thích: Bà-sa nói độc lập là y theo sự không tương ứng của ngũ ngũ đối với tham v.v... phần v.v... nhưng lại tương ứng với thiện, vô phú vô ký. Như vô minh khi không tương ứng với tham v.v... phần v.v... thì gọi là vô minh bất cộng. Nay trong lập bốn trường hợp ngũ ngũ thuộc phi tự lực và dựa vào không có tương khởi tự lực riêng, như tâm, tứ v.v... nên nói là thuộc về câu đầu. Lại giải thích: Bà-sa ý nói tất cả ngũ ngũ đều độc lập và tham v.v... đều thuộc tùy từng và sinh khởi từ vị trí của ngũ ngũ. Nếu giải thích như vậy thì thuộc câu thứ hai. Lại giải thích: Ngũ ngũ có cả hai thứ, nếu tương ứng với tham v.v... phần v.v... thì thuộc tùy từng; nếu tương ứng

với thiện, vô phú vô ký thì thuộc tự lực vì Bà-sa chỉ nói “tuy cũng độc lập” mà không nói “chẳng có tùy tùng”. Nếu giải thích nguyên văn thì thuộc câu thứ ba. Lại giải thích: Đây là quan niệm của các luận sư khác, không cần giải thích.

Câu thứ hai: Tự lực chẳng phải tùy tùng, có mười lăm pháp, là mười tiểu phiền não và ác tác, tham, sân, mạn, nghi.

Câu thứ ba: Vừa tùy tùng vừa tự lực, có hai pháp, đó là tuệ và vô minh. Nếu Tuệ thuộc năm kiến tức là tự lực, nếu tương ứng với ba tánh thì thuộc tùy tùng. Vô minh không tương ứng với tham v.v... phần v.v... ác tác lẽ ra gọi là tự lực; nếu tương ứng với chín phiền não như tham, v.v... mười phiền não như phần v.v... và ác tác thì gọi là tùy tùng.

Câu thứ tư: là các pháp nằm ngoài ba trường hợp trên.

“Ác tác là gì” là hỏi.

“Thể sở tác” của ác cho đến “nói là bất tịnh” là đáp. Thể của điều làm ra mà không vừa ý gọi là ác tác. Ác tác là cảnh sở duyên. Thể tức là cảnh được nhớ lại. Lại giải thích: Nói thể là nói sự. Sự không vừa ý điều đã làm gọi là ác tác. Đây là phần chánh giải thích ác tác. Nên biết rằng trong trường hợp này khi duyên với pháp ác tác, tâm có tánh chất nhớ lại gọi là ác tác. Đây là dựa vào sở duyên để đặt tên. Như duyên với môn không giải thoát, tự thể chính là định nhưng lại gọi là không tức là dựa vào sở duyên để đặt tên, cũng như quán bất tịnh, có thể tánh là vô tham nhưng lại gọi là bất tịnh vì dựa vào sở duyên để đặt tên.

### **23. Nói về ác tác:**

“Lại thấy thể gian” cho đến “nói là ác tác” là thứ hai giải thích: nhớ lại được gọi là ác tác, vì dựa vào sở y để đặt tên. Ác tác chính là sở y của nhớ lại tức nói ác tác là để chỉ cho pháp năng y là nhớ lại. Cũng như khi nói thôn, ấp v.v... đều nhóm họp lại, tức nêu ra sở y là thôn, ấp, v.v... để chỉ cho những người sống ở các nơi đó.

“Lại đối với quả thể” cho đến “gọi là tác tác nghiệp” là thứ ba giải thích: Ác tác là nhân, nhớ lại là quả. Vì có việc ác tác nên mới có nhớ lại. Nay nói nhớ lại gọi là ác tác tức dựa vào thể của quả để giả lập tên của nhân, như khi nói sáu xúc xứ quả tức chỉ cho nhân của tác nghiệp đời trước, sáu xứ sở y của xúc chính là sáu căn như nhãn v.v...

“Nếu duyên theo việc chưa làm làm sao gọi là ác tác: là hỏi Duyên việc đã làm có thể gọi là ác tác nhưng nếu duyên việc chưa làm, thì sao có thể gọi là ác tác?

“Đối với việc chưa làm” cho đến “là ngã ác tác” là giải thích. Đối với việc chưa làm cũng gọi là tác, như nhớ lại rằng trước đây ta chưa



làm những việc đã được phát nguyện lúc thọ giới đều thuộc ác tác. Như vậy duyên các việc chưa làm cũng gọi là ác tác tức cũng từ cảnh mà đặt tên.

“Vì sao ác tác mà nói là thiện” là hỏi.

“Nghĩa là đối với thiện ác” cho đến “hai xứ mà khởi” là đáp: là Đối với việc thiện lại không làm, với việc ác lại làm nên sinh tâm nhớ lại gọi là thiện ác tác. Trái với thiện ác tác là bất thiện ác tác, tức đối với việc thiện thì làm, với việc ác thì không làm tâm nhớ lại tánh. Hai thứ ác tác thiện và bất thiện này đều dựa vào hai xứ để khởi. Vì thế Bà-sa quyển 37 chép: “Ở đây ác tác có bốn trường hợp:

- 1) Ác tác là thiện, tức sinh khởi ở chỗ bất thiện.
- 2) Ác tác là bất thiện, tức sinh khởi ở chỗ thiện xứ.
- 3) Ác tác là bất thiện, tức sinh khởi ở chỗ thiện.
- 4) Ác tác là bất thiện, sinh khởi ở chỗ bất thiện.

#### **24. Nói về vô minh bất cộng**

“Đối với bất thiện” cho đến “là tầm và tứ” là thứ hai: Nói về vô minh bất cộng, rất dễ hiểu.

“Thế nào gọi là bất cộng tâm phẩm” là câu hỏi

“Nghĩa là tâm phẩm này” cho đến “phiền não tham đẳng” là đáp: Tâm phẩm này chỉ có vô minh, không có các phiền não căn bản như tham v.v... các tiểu phiền não như phần v.v... và ác tác nên gọi là bất cộng tự lực khởi. Nếu giải thích như vậy, thì vô minh bất cộng chỉ thuộc về thấy thì dứt; nếu tương ứng với vô minh như tham v.v... phần v.v... và ác tác thì không gọi là bất cộng vì thuộc tha lực khởi. Nếu theo luận Chánh lý trong phần giải thích vô minh bất cộng thì không tương ứng với các phiền não căn bản như tham v.v... gọi là bất cộng, hay còn gọi là độc đầu vô minh; và tương ứng với vô minh ác tác như phần v.v... đều gọi là bất cộng. Nếu giải thích như thế thì vô minh bất cộng sẽ chung với kiến đoạn và tu đoạn, cho nên luận Chánh lý quyển mười một chép: Do đó ác tác thuộc về bất thiện, chỉ câu hữu với vô minh và nếu là bất cộng thì phần v.v... cũng như vậy, nếu theo giải thích của Chánh lý về bất cộng thì vô minh bất cộng có hai mươi một pháp câu sinh. Luận Bà-sa quyển ba mươi tám có hai giải thích về vô minh bất cộng:

1) Giải thích ý không tương ứng với tham v.v... phần v.v... tự lực sinh khởi gọi là bất cộng, chỉ thuộc kiến sở đoạn vì chỉ tương ứng với phần v.v... thuộc tu sở đoạn, tức không phải tự lực khởi nên không gọi là bất cộng.

2) Không tương ứng với các phiền não căn bản như tham v.v...

đều gọi là bất cộng. Nên biết tức là phần v.v... tương ứng và độc đầu khởi. Nếu giải thích như vậy thì chung với kiến đoạn, tu đoạn. Luận này đồng với giải thích trước của Bà-sa; luận Chánh lý đồng với giải thích sau của Bà-sa mỗi bên y theo một nghĩa để giải thích bất cộng nên đều không trái nhau, nên biết các luận nói vô minh bất cộng, chỉ thấy đoạn của kiến sở là y theo giải thích đầu, nếu nói thuộc tu sở đoạn là y cứ theo giải thích sau.

“Đối với bất thiện kiến” cho đến “hoặc giới cấm thủ”: dưới đây là thứ ba, nói về tương ứng với các phiền não khác trong năm phẩm, tức nói ba kiến bất thiện, hai mươi pháp câu sinh.

“Đối với bốn bất thiện” cho đến “thêm phần v.v... tùy một: là nói về bốn hoặc, phần v.v... hai mươi một pháp câu sinh.

“Bất thiện ác tác” cho đến “thứ hai mươi một: là nói bất thiện ác tác, hai mươi một pháp câu sinh. Bất thiện ác tác là tự lực khởi nên không tương ứng với tham v.v... phần v.v... chỉ tương ứng với vô minh.

“Nói lược về bất thiện” cho đến “có hai mươi một”: lược kết bốn tiết phiền não bất thiện trước khi nói về vô ký. Bất thiện ác tác thuộc về mười triển nên thuộc về tùy phiền não.

### **25. Nói về vô ký:**

“Nếu đối với vô ký” cho đến “nên biết giải thích” như trước là phần bốn, đối với năm phẩm, nói về hữu phú vô ký tâm sở câu sinh. Có công năng che lấp, hoặc bị si phú, gọi là hữu phú. Vì tác động quá nhẹ, không có thắng dụng của hữu ký, không có công năng cảm quả, nên gọi là vô ký.

“Đối với các vô ký khác” cho đến “tâm tư bất định” đây là thứ năm: nói về vô phú vô ký tâm sở câu sinh. Không có công năng che lấp hoặc vô si phú nên gọi là vô phú, không có thắng dụng của hữu ký và không thể cảm quả nên gọi là vô ký. Luận Chánh lý chép: Các tâm vô ký thuộc chỗ công xảo v.v... dường như mạnh mẽ nhưng thật ra không đúng lý để khởi gia hạnh nên không có cần, lại phi nhiệm ô nên không phải biếng nhác. Về các trường hợp không có tín, bất tín phải suy luận như trên để biết.

Hỏi: Vì sao ác tác không có vô ký?

Đáp: Chánh luận lý quyển mười một chép: ác tác có cả thiện, bất thiện mà không có vô ký, là vì thuận theo ưu hành, lìa tham dục, không được thành tựu nên pháp vô ký không có những việc như thế. Nhớ lại những việc như ta biết làm gì vào lúc này khi chưa tiêu hóa mà lại đòi ăn, ta cần gì vẽ ở bức tường này. Các tâm thuộc loại như thế cho đến khi

chưa tiếp xúc với ưu căn, mà chỉ biết lặng lẽ quán sát các pháp ác tác chưa sinh; nếu tiếp xúc ưu căn thì khởi ác tác. Lúc đó ác tác sẽ đồng với ưu căn nên nói là ác tác có các tướng như thế, là tâm phẩm khiến cho tâm ưu sâu ác tác; nếu lìa ưu căn thì pháp nào có thể khiến cho tâm trở nên sâu muộn. (Giải thích: Lặng lẽ quán sát chính là tuệ).

Các sư “phương Ngoại” cho đến “tâm sở câu khởi”. Mười hai pháp được kể ra trước đây thuộc chủ trương của các luận sư ở Ca-thấp-di-la, nay các luận sư Ấn-độ nói có mười ba pháp. Vì thế luận Chánh lý chép: Có thuyết cho rằng ác tác cũng có cả vô ký; ưu căn giống như hỷ căn, không phải chỉ thuộc hữu ký. Như vậy các pháp tương ứng sẽ có mười ba tâm sở câu khởi. (Đây chẳng phải nghĩa đúng).

“Nên biết ngũ nghĩ” cho đến như ví dụ nên biết là giải thích hai câu dưới. Nếu biết rằng ngũ nghĩ không trái với năm thứ tâm phẩm đã nói ở trước đều tăng thêm một pháp. Nói ngũ nghĩ có cả ba tánh là y theo mộng; lúc không nằm mộng thì chỉ thuộc vô ký.

“Đã nói côi Dục” cho đến “trên gồm dứt cả từ: dưới đây là thứ hai: Y theo côi trên để nói, kết thúc câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “như côi Dục nói” là giải thích hai câu trên: Nhờ có định tư nhuận nên không có pháp bất thiện, phiền não tham, v.v... nên không phải bất thiện; không có ưu căn nên không có ác tác; không có đoạn thực nên không có ngũ nghĩ; các pháp khác giống như côi Dục.

“Trung gian tĩnh lự” cho đến như trước có đủ: là giải thích hai câu dưới. Côi trên dần dần nhỏ nhiệm, dần dần xa lìa tai họa nên ở trung định dứt trừ tâm. Đến nói trên lại dứt trừ thêm tứ. Từ nhị định trở lên không có các pháp tương y, vương, thần v.v... lại tách biệt nhau nên không có siểm, cuống; các pháp khác đều có đủ như trước.

### **26. Dẫn kinh chứng minh:**

“Kinh nói siểm cuống” cho đến “khiến trở về hỏi Phật” là dẫn kinh chứng minh thành tựu. Kinh nói siểm, cuống bắt đầu từ côi Dục cho tới Sơ định Phạm thiên. Vì có khác nhau về thứ lớp giữa vua, tôi v.v... lại thêm sự giúp sức của các pháp tương y nên mới có siểm, cuống. Từ nhị định trở lên cho đến hữu đẳng vì không có sự khác biệt về thứ lớp của vua, tôi v.v... nên không có siểm, cuống; từ đó biết rằng Sơ định mới có siểm, cuống. Như Phật khi còn ở rừng Thệ-đa thành Thất-la-phiệt; lúc đó có vị Tỳ-kheo tên Mã Thắng, là bậc A-la-hán, vì nghĩ rằng “các bốn đại chúng đến giai vị nào mới tận diệt được”, không còn sót nên đã nhập thẳng định, tức dùng định tâm biến mất giữa rừng Thệ-đa. Sau

đó, hiện ra giữa chúng Tứ thiên đại vương, xuất định hỏi các vị trời về bốn đại chủng đến gia vị vào mới tận diệt, được vô dư. Các vị trời đều trả lời không biết. Sau đó đã đi khắp sáu tầng trời cõi Dục cho đến tầng trời Tha hóa tự tại vị này lại thưa hỏi Phạm chúng, muốn đến cõi Phạm Thế nhập định thù thắng lại dùng tâm định biến mất ở cung trời Tự tại để lên tầng trời Phạm chúng, xuất định hỏi lại câu hỏi trên. Phạm chúng đều trả lời chúng tôi không biết. Sau đó, lên cõi Đại Phạm thiên tìm hỏi Đại Phạm vương. Lúc đó, Đại Phạm vương đang ở giữa đại chúng, bất ngờ bị tỳ-kheo Mã Thắng chất vấn không biết phải làm thế nào đành tùy tiện dựa vào bốn tĩn lực căn bản, vị chí, trung gian, không xử để trả lời rằng chính lúc dứt hết các phiền não thuộc tĩn lực thứ tư cũng là lúc các bốn đại chủng rốt ráo không còn trói buộc, chứ không phải ở quả diệt định nào khác. “Tùy tiện đối trá, tự tăng bốc mình” là chỉ cho Đại Phạm vương vẫn còn tâm sở cống; “nói lời nịnh hót hổ thẹn khi chia tay” là chỉ cho tâm sở siểm. Trên đây chỉ lược kể như vậy, các chi tiết đều có nói đến trong luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi chín.

Hỏi: Cõi Đại phạm v.v... này có gì khác nhau?

Giải thích: Bạc cao quý nhất trong Phạm chúng gọi là Đại Phạm, thống nhiếp tất cả đều được Tự tại, có công năng tạo ra khí thế gian gọi là tác giả, có khả năng giáo hóa hữu tình thế gian nên gọi là Hóa giả; nói “sinh giả” là nhằm giải thích chữ tác giả ở trên, nói lại ý nghĩa của “tác” tức công năng sinh khởi khí thế gian gọi là tác; từ “Dưỡng giả” trở xuống là giải thích chữ Hóa giả, nói lại ý nghĩa của “Hóa”, tức thường dưỡng dục hữu tình thế gian, là cha của tất cả hữu tình nên gọi là Hóa giả. (Chú thích: Đây là đại ý phần giải thích của luận Bà-sa và Chánh lý).

Hỏi: Mã Thắng khi đến gặp Đại Phạm vương có hóa thân hay không? Trong một niệm có được bao nhiêu quả chung đi với nhau?

Giải thích: Mã Thắng vận thân đến Sơ định tức hóa thành thân ở cõi đó vì thế mới nắm tay Đại Phạm vương, nếu không hóa thành thân thô sắc cõi Dục thì không thể nắm tay. Nên biết vận thân và hóa quả thân cảnh thông trước phải để lại hóa thân, rồi mới khởi Thiên nhãn thấy sắc của cõi đó, hoặc khởi thiên nhĩ để nghe thanh của cõi đó. Hai thông cùng khởi nên gọi chung là trong một niệm có chứa hai pháp chung, cho nên luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi chếp: “Hỏi: Một niệm khởi được bao nhiêu quả chung? Đáp: vì có dục nên khiến không lưu hóa sự, Thiên nhãn thiên nhĩ, không có bỉ đồng phần, kia nói một niệm chỉ khởi một quả chung, nghĩa là năm thông tùy bất cứ một thông

nào. Các hiểu muốn cho có lưu hóa sự, Thiên nhãn, thiên nhĩ, không có bỉ đồng phần kia nói một niệm khởi được hai quả chung, ở đây ý chỉ cho quả thần cảnh thông và một trong bốn thông còn lại; các hữu muốn khiến có lưu hóa sự, Thiên nhãn thiên nhĩ, có đồng phần thì một niệm khởi được bốn quả chung, quả thần cảnh thông, Thiên nhãn, thiên nhĩ và một trong số hai thông còn lại, tức tha tâm thông và túc trụ tùy niệm thông; vì hai quả chung này có cảnh giới khác nhau nên không có câu khởi. Nếu nói như vậy thì biết rằng giải thích thứ hai mới đúng lý vì hóa sự đã có thể lưu Thiên nhãn thiên nhĩ không có đồng phần kia, phải đến khi khởi dụng mới được hiện tiền.

### 27. *Nói về sự sai khác và tương tự:*

“Đã nói như thế” cho đến có “chút sai khác” dưới đây là phần ba của toàn chương: nói về sự sai khác và tương tự. Thể tánh khác nhau nhiều, tương đồng ít vì thế khi nói về sự sai khác đều có bốn cặp. Dưới đây nói về hai cặp đầu, đặt câu hỏi trước khi dẫn văn tụng. Phần câu hỏi lại chia ra chung và riêng, đây là hỏi chung.

“Vô tâm vô quý” cho đến “khác nhau thế nào” là câu hỏi riêng”.

“Tụng chép” cho đến “chỉ có cõi Dục, cõi Sắc” là tụng đáp, hai câu đầu nói về vô tâm, vô quý và hai câu sau nói về ái, kính.

“Luận chép” cho đến “đối pháp sở dịch”. Các công đức là chỉ cho giới, định v.v... người hữu đức là chỉ cho sự trưởng v.v... Bốn pháp như vô kính v.v... đều nói lên không kính trọng, vô kính, đối với cả hai cảnh trước, vô kính vô sùng đối với các công đức, vô kính đối với người có đức; hoặc vô kính đối với người có đức, vô sùng đối với các công đức vô kính đối với các công đức. Vô sở kỵ nạn, vô sở tùy thuộc, đều chỉ cho cả hai cảnh trên; vô sở tùy thuộc đối với hữu đức. Tất cả các trường hợp trên gọi là vô tâm, tức là hai pháp kính, tâm đối nhau vì lấy kính, tâm làm thể.

“Vi các thiện sỹ” cho đến có “công năng sinh bố” là giải thích vô quý. Tội là tội nghiệp. Đối với tội không thấy được quả đáng sợ có thể chiêu cảm nên gọi là vô quý. Ở đây nói “bố” là chỉ cho quả không đáng ưa, thường gây ra sự lo sợ nên gọi là Bố.

“Bất kiến bố ý nói” cho đến “danh bất kiến bố” là vặn hỏi của ngoại nhân: Nói không thấy sợ là hàm ý gì? Giải thích: Nếu thấy tội quả đáng sợ mà không sợ thì gọi là bất kiến bố; nếu không thấy tội quả đáng sợ cũng gọi là bất kiến bố. Lại giải thích: Thấy tội mà không sợ gọi là bất kiến bố. Trong câu hỏi này nếu chữ “bố” thuộc tâm thì khi duyên

cảnh khiếp sợ mà không thấy được quả báo đáng sợ của tội thì gọi là bất kiến bố, nếu “bố” thuộc cảnh thì chỉ cho quả đáng sợ.

“Nếu thế thì có lỗi gì” là luận chủ đáp chung.

“Hai lỗi câu hữu” cho đến “nên hiển bày vô minh” là chỉ trích của người ngoài: Thấy tội quả đáng sợ mà không sợ gọi là bất kiến bố, lẽ ra hiển bày trí tuệ. Trí tuệ thì là tà kiến, dùng tà kiến này bác bỏ nhân quả. Cho nên luận Chánh lý chép: lẽ ra hiển bày tà kiến. Nếu không thấy quả đáng sợ của tội kia thì gọi là bất kiến bố lẽ ra phải hiển bày vô minh vì vô minh không biết khiếp sợ. Lại giải thích: Nếu thấy tội mà không sợ, lẽ ra nên hiển bày tà kiến. Nếu không thấy được tội quả đáng sợ là thuộc về vô minh.

“Lời này bất nói về kiến và bất kiến” là Luận chủ đáp, nói “bất kiến bố” này không phải để chỉ cho tà kiến và vô minh.

Cái gì bày: là người ngoài lại nêu.

“Ở đây nói về hữu pháp” cho đến “gọi là vô quý” là luận chủ đáp: Hiển bày ở đây có pháp vô quý, là tùy phiền não, là hai nhân của tà kiến, vô minh kia. Cho nên luận Chánh lý chép: Thường làm nhân gần cho hiện hành vô trí, tà trí gọi là vô quý.

### **28. Nêu giải thích khác:**

“Có Sư khác nói” cho đến “gọi là vô quý” là nêu giải thích khác: Sư này y theo tánh chất vô sỉ của tự tha để nói về hai khác biệt.

“Nếu thế thì hai pháp này cho đến làm sao đều khởi” là vặn hỏi: Vô tâm và vô quý nếu do tự tha biệt quán thì làm sao đều khởi?

“Không nói hai pháp ấy” cho đến “nói là vô quý” là giải thích của các luận sư khác: Không nói về hai vô tâm, vô quý, khởi cùng một lúc vì vô tâm biệt quán tự là vô quý biệt quán tha. Nhưng có vô sỉ khi quán tự thân có tác dụng mạnh mẽ nên gọi là vô tâm, lúc quán tự thân cũng có vô quý khi quán tự thân có công dụng yếu kém, lại có vô sỉ. Khi quán tha thân, tánh chất vô sỉ có tác dụng tăng thịnh nên nói là vô quý, lúc đó tuy cũng có vô tâm, nhưng tác dụng quá yếu. Lại luận Chánh lý chép: Gây tội khi chỉ có mình một không biết hổ thẹn gọi là Vô tâm, khi có người khác gọi là Vô quý rộng như trong luận ấy có giải thích. Luận Bà-sa quyển ba mươi bốn cũng có nói rộng về hai thứ sai khác nhưng không thể nói đủ.

“Tâm quý sai khác” cho đến “gọi là quý”: giải thích tâm quý, nên biệt ngược với hai giải thích trên trước nói tâm, quý, vô tâm vô quý tức như ở sau sẽ nói là chỉ cho đoạn văn này.

“Đã nói vô tâm” cho đến “dứt trừ ba tướng trước”: dưới đây là nói

sự sai khác giữa ái và kính. Ái là ái lạc, lấy tín làm thể. Tuy nhiên nếu nói rộng ra thì ái có hai thứ: Hữu nhiễm là tham và vô nhiễm là Tín. Đối với tín cũng vậy, gồm nhẫn hứa tướng, hoặc gọi tín khả, khác tên nhưng cùng nghĩa; và nguyện lạc tướng, hoặc gọi tín lạc, hoặc gọi tín ái, khác tên nhưng cùng nghĩa. Do sự rộng hẹp khác nhau giữa tín, ái nên chia thành bốn trường hợp.

Câu thứ nhất: Hữu tín phi ái tức loại tín duyên khổ tập, nhẫn hứa khổ tập có tín loại đầu nên nói là hữu tín; các pháp hữu lậu chẳng đáng ưa thích, không có loại tín sau nên gọi là phi ái.

Câu thứ hai: Hữu ái phi tín là các ái nhiễm ô, duyên vợ con v.v... khởi ái nhiễm ô, có ái loại đầu nên nói là hữu ái, vì thuộc nhiễm ô nên nói là phi tín.

Câu thứ ba: Hữu tín hữu ái, là loại tín duyên theo diệt đạo, chấp nhận diệt đạo, có tín thứ nhất nên nói là hữu tín; pháp vô lậu thuộc khả ái lạc, có tín loại sau nên nói là hữu ái. Nên biết trong đây duyên diệt, đạo tín bao gồm cả hai thứ.

Câu thứ tư: Ngoại trừ ba trường hợp trên.

### **29. Các thuyết không phải nghĩa đúng:**

“Hữu thuyết tín giả” cho đến “nên ái chẳng tín” là nói về các thuyết không phải nghĩa đúng cho rằng nhẫn hứa, ái lạc không đồng thời nên chỉ có ái phi tín.

“Kính là kính trọng” cho đến “duyên diệt đạo tà” là giải thích riêng về kính, tà. Tà có nghĩa rộng, kính có nghĩa hẹp nên chỉ lập hai trường hợp :

Câu thứ nhất là Hữu tà phi kính tức loại tà duyên khổ tập, khi thiện tâm khởi thì có tà sỉ nên nói có tà; pháp hữu lậu không đáng tôn trọng, cho nên vô kính, cho nên duyên khổ tập, tà mà chẳng phải kính.

Câu thứ hai: Hữu tà hữu kính là khi làm duyên theo diệt đạo, duyên theo diệt đại kia thiện tâm sinh khởi, có tà sỉ nên nói là hữu tà; pháp vô lậu đáng được tôn trọng nên nói là hữu kính, nên tà duyên theo diệt đạo là thuộc về kính.

“Có người nói kính” cho đến “cho nên kính chẳng phải tà” là nêu nghĩa chẳng Chánh lý quyển mười một bác bỏ Sư này rằng: “Chủ trương trên lẽ ra chấp nhận dù không tà sỉ mà vẫn khởi tâm cung kính, vì đã chấp lúc trước khởi kính chưa có tà sỉ, lẽ ra không có mà năng khởi cung kính nếu nói lúc kính đã có tà sỉ thì không nên cho rằng nhờ kính khởi trước nên tà sỉ mới sinh; nếu nói lúc kính chẳng phải không

có tâm sỉ, nhưng kính mà chẳng phải tâm, thì cũng thành phi lý, vì nói kính phi tâm mà không nhờ chứng minh.

“Đối với cảnh sở duyên” cho đến “trừ ba tướng trước”: Là y theo cảnh sở duyên để nói về sự sai khác của bốn trường hợp hữu vô, ái kính:

Câu thứ nhất: Hữu ái vô kính tức đối với vợ, con v.v... thì tham nhiễm nên có nhiễm ô ái, không đáng tôn trọng nên nói là vô kính.

Câu thứ hai: Hữu kính vô ái tức đối với thầy, của người khác v.v... là bậc đáng tôn trọng nên nói là hữu kính; không có yêu thích nên nói là vô ái.

Câu thứ ba: Hữu ái hữu kính đối với thầy, mình v.v... là bậc đáng kính mến mộ nên nói là hữu ái, thuộc vô nhiễm ô đáng được tôn trọng nên nói là hữu kính.

Câu thứ tư: Vô ái vô kính tức trừ ba trường hợp trên. “Bổ-đặc-già-la” dịch là sắc thủ thú, nghĩa là thường chấp lấy các đường; nói chung là chỉ cho năm đường.

“Ái kính như thế” cho đến “cõi Vô Sắc là vô” là y theo giới phân biệt.

“Há bất tín tâm” cho đến “Vô Sắc cũng có” là hỏi. Ái lấy tín làm thể; kính lấy tâm làm thể. Pháp đại thiện địa ở cõi Vô Sắc cũng có, vì sao lại nói không?

“Ái kính có hai” cho đến “cõi Vô Sắc là vô” là đáp: Nếu y theo duyên pháp tức ái kính chung cả ba cõi nhưng ở đây ý nói chỉ duyên Bổ-đặc-già-la nên không có ở Vô Sắc vì dục và cõi Sắc có sắc thân, có thứ bậc, có tướng mạo hiển bày, có thể đối chiếu để sinh tâm ái kính; trong lúc cõi Vô Sắc không có các tánh chất như trên.

Hỏi: Nếu chung với cõi Sắc, vì sao Bà-sa quyển hai mươi chín lại chép: “Hỏi: Ái, kính ấy có ở những nơi nào? Đáp: Ở cả ba cõi và năm đường, nhưng vì ở đây đang nói về loại ái kính thù thắng nên chỉ có ở loài người của cõi Dục. Chỉ ở trong Phật pháp mới có loại ái kính này”. Như vậy nếu y theo ý nghĩa của Bà-sa thì chỉ có ở cõi Dục, vì sao ở luận này nói có ở khắp ba cõi.

Giải thích: Luận này y theo hiển nên nói có ở cõi Sắc. Bà-sa y theo thù thắng cho nên nói có ở cõi Dục, đều y theo một nghĩa nên không trái nhau.

“Đã nói như thế” cho đến “tâm cao không thể thấy: là nói hai cặp sau. Câu tụng đầu nói về cặp tâm tư thứ ba, ba câu tụng sau nói về cặp thứ tư là Mạn, và kiêu.



“Luận chép” cho đến “tế tánh gọi là tứ”. Tánh thô của tâm gọi là tâm, tánh tế của tâm gọi là tứ.

Mỗi tâm sở này đều có tự thể riêng, tương ứng với tâm; không phải thể tức là tâm, nói tâm thô tế là y chủ thích.

Vì sao hai thứ này “nhất tâm tương ứng”, là luận chủ hỏi: Tâm thô, tứ tế tánh tương trái nhau, làm sao có thể tương ứng với một tâm. Kinh bộ không thừa nhận điều này, nên luận chủ dựa vào đó để nêu ra câu hỏi.

### **30. Hai giải thích của Sư Tỳ-bà-sa**

Có người giải thích như thế cho đến “câu hữu tác dụng”: dưới đây gồm có hai giải thích của Sư Tỳ-bà-sa.

*a. Giải thích thứ nhất:* Bỏ từ nước mà ra nên không tan bỏ nhờ có nắng nên không đông lại. Nước là nhân của đông, ánh nắng là nhân của tan; cũng giống như thế, cùng một tâm nhưng nhờ có tâm nên không quá tế, nhờ có tứ nên không quá thô. Tâm là nhân của thô, tứ là nhân của tế vì thế đều có tác dụng đối với một tâm câu hữu thì đâu trái lý.

“Nếu thế tâm tứ” cho đến “thể chẳng phải ngưng thích” là luận chủ dựa vào tử dụ để đặt dụ hỏi: Như nước là nhân của đông và nắng là nhân của tan chảy thể chẳng phải đông và tan chảy Lẽ ra tâm cũng là nhân của thô, tứ là nhân của tế, chẳng phải thể thô tế.

“Lại tánh thô tế” cho đến “vì khác với tâm tứ” là luận chủ lại hỏi: Tánh của thô tế do đối đãi mà thành. Ở ba cõi, chín địa hoặc chín phẩm đều sai khác khác nhau. Tướng hình có thượng và hạ địa gọi là thô thượng địa là tế; Hữu đánh đem so với hạ địa là tế nhưng so với diệt định lại là thô, nên lẽ ra cũng phải có tâm tứ. Lại giải thích: Thô gọi là thượng, tế gọi là hạ tức các hình tướng thô tế cho đến Hữu Đánh lẽ ra đều phải có tâm tứ. Luận chủ dựa vào Kinh bộ để hỏi vì thế luận Bà-sa quyển năm mươi hai chép “Có chủ trương cho rằng từ cõi Dục đến Hữu Đánh đều có tâm tứ, như trong chủ trương của Sư thí dụ. Lại hai tánh thô tế của các pháp không có thể loại riêng, nên không thể dựa vào đó để phân biệt tâm tứ khác nhau. Như thọ lãnh nạp được trình bày và tướng do trình bày thủ tướng mà hiển bày. Các pháp tâm sở đều có tướng sai khác; hai tánh chất thô tế đều chung với năm uẩn nên không thể dựa vào đó để phân biệt tâm tứ. Lại có giải thích rằng cho đến “đâu trái với lý” là.

*b. Giải thích thứ hai của Tỳ-bà-sa:* Nói về nhân của hành, hai thứ. Tâm tứ là nhân của lời nói, năng phát lời nói. Trong nhân lại có hai: Thô là tâm, tế là tứ. Như vậy thô và tế cũng khởi trong một tâm thì đâu

có trái lý.

“Nếu có thể loại riêng” cho đến “tướng riêng là gì”: là luận chủ lại hỏi: Trong một tâm sở nếu có hai thể loại thô tế khác nhau để phân biệt tâm tứ thì cũng không trái lý, nhưng thật ra không có hai thể thứ thô tế khác nhau này nên mới thành trái lý. Thượng là chỉ cho thô, hạ là chỉ cho tế. Y theo đây để giải thích văn ở dưới. Trong cùng một thể loại tâm chẳng thể có hai thứ thô tế cùng khởi. Lại giải thích: Tâm hoặc tâm sở có thể loại đồng nhất không thể cùng khởi thô tế. Nếu Tỳ-bà-sa cho rằng tâm tứ đều có thể loại khác nhau thì các tánh chất này khác nhau thế nào?

“Hai thể loại này” cho đến “hiển bày tướng riêng” là đáp của Tỳ-bà-sa: Rất khó nói về tướng riêng của hai thể loại tâm tứ nên phải nương vào thượng thô hạ tế để nói về tướng riêng.

“Chẳng phải do thượng hạ” cho đến “nhất tâm tương ưng” là luận chủ lại hỏi: Không thể dựa vào thô tế để nói về tướng riêng của tâm tứ vì mỗi loại tâm, tâm sở đều y theo sự đối đãi để nói là thô hay tế. Vốn đã không có tướng riêng để phân biệt tâm tứ cho nên biết rằng tâm tứ chắc chắn không thể tương ưng với một tâm.

“Nếu thế thì làm sao” cho đến “đầy đủ năm chi” là Tỳ-bà-sa dẫn kinh để phản nạn: Nếu không chấp nhận tâm tứ cũng tương ưng với nội tâm, vì sao kinh nói sơ tính lự có đủ năm chi tâm tứ hỷ, lạc và định.

### **31. Luận chủ giải thích kinh:**

“Có đủ năm chi” cho đến nên không có lỗi là luận chủ giải thích kinh: Nói có đủ năm chi là y theo trước sau chứ không phải một sát-na nên không có lỗi. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên đã thuận theo giải thích câu hỏi cực kỳ khó khăn này.

“Đã nói như thế” cho đến “không có tánh sở” là nói về cặp thứ tư: Mạn và kiêu. Mạn là lượng định phẩm chất của người rồi sinh khởi tâm tự cây, xem thường ở đây lẽ ra cũng nên nói sự so lường về chủng tánh, nhưng lược qua không nói đến. Kiêu là đắm nhiễm các pháp riêng của mình thuộc về chủng tánh, sắc tướng v.v... khiến tâm sinh kiêu ngạo không để ý đến các pháp thiện khác. Cho nên luận Bà-sa quyển bốn mươi ba chép: Ở đây kiêu là không đối nghịch với người mà chỉ tự mình đắm nhiễm các pháp như chủng tánh, sắc, lực, tài, địa vị, trí v.v... nên tâm sinh cao ngạo. Mạn là so sánh với người về các pháp như chủng tánh, sắc, lực, tài, địa vị, trí v.v... nên sinh tâm xem thường.

Hỏi: Tất cả các tâm mạn đều có liên quan đến người sao?

Đáp: Nói liên quan đến người là nói theo phần nhiều. Vì thế luận

Bà-sa phê bình: lẽ ra nói rằng không phải tất cả các tâm sở mạn đều sinh khởi vì có liên quan đến người khác. Chẳng qua vì có năng lực huân tập liên tục từ vô thủy kiếp nên mạn mới hiện hành. (giải thích: Mạn, quá mạn, mạn quá mạn và ti mạn mới liên quan đến người khác; trong khi ngã mạn, tăng thượng mạn, tà mạn thì lại dựa vào tánh chất tự nối tiếp mà khởi).

Có Sư khác nói cho đến “tướng sai khác” là nêu Sư khác giải thích về kiêu: Cũng như trường hợp nhân vì uống rượu nên sinh vui mới gọi là say, kiêu là quả đặng lưu của tham, vì tham, nên sinh vui mới gọi là kiêu. Vui có nghĩa rộng, kiêu có nghĩa hẹp. Kiêu là sự sai khác của vui.

### **32. Các tên gọi khác nhau:**

“Đã nói như thế” cho đến “danh nghĩa khác nhau: dưới đây là thứ tư của toàn chương, nói về sự khác nhau của các tên gọi. Như vậy đã nói xong các phẩm loại khác nhau của năm địa pháp, pháp tâm, tâm sở, định lượng tánh chất câu sinh, và các tướng trạng khác nhau của bốn cặp tâm sở. Từ “nhưng tâm, tâm sở” trở xuống là hỏi. Nói danh tướng là dựa vào quả hoặc nhân để đặt tên hoặc từ nhân mà đặt tên, nên gọi là tướng.

“Tụng chép” cho đến “nghĩa tương ứng có năm”. Câu tụng đầu là nói tên gọi khác của tâm; ba câu tụng sau là nói chung tên gọi khác của tâm và tâm sở.

“Luận chép” cho đến “nên gọi là thức” là giải thích tên gọi khác, tiếng phạm là “chất đa”, Hán dịch là Tâm, nghĩa là tập khởi, tức nhờ tâm lực tập khởi tâm sở và các nghiệp dụng. Vì thế kinh nói “tâm năng dẫn dắt thế gian, tâm năng biến nhiếp thọ nên năng tập khởi gọi là Tâm”. “Mạt-na” Hán dịch là ý, nghĩa là tư lương. “Tỳ-nhã-nam” Hán dịch là Thức, nghĩa là liễu biệt.

“Lại có giải thích rằng” cho đến “nên gọi là thức”, là thứ hai, là giải thích của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Nói giới là nói tánh, tánh chất thuộc tịnh và bất tịnh có nhiều chủng loại khác nhau, hành tướng lại khác nhau nên gọi là tâm, tức y theo tánh chất nhiều chủng loại để giải thích nghĩa tâm. Tâm này là chỗ y chỉ cho các tâm kia, nên gọi là ý, tức dùng sở y để giải thích ý nghĩa. Nếu làm năng y chỉ thì gọi là Thức, tức dùng năng y để giải thích nghĩa thức.

“Cho nên tâm ý thức” cho đến “mà thể là một” là phần kết, văn rất dễ hiểu, luận Bà-sa quyển bảy mươi hai khi giải thích tâm, ý, thức chép: Có thuyết cho rằng không có sai khác, lại có thuyết cho rằng danh

tức sai khác. Về thời gian cũng có sai khác tức quá khứ gọi là ý, vị lai gọi là tâm và hiện tại gọi là Thức. Về thi thiết cũng có sai khác, tức ở giới thì thi thiết tâm, xứ thi thiết ý và uẩn thi thiết thức. Về nghĩa cũng có sai khác, tức tâm có ý nghĩa chủng loại, ý có ý nghĩa sinh môn, thức có ý nghĩa chứa nhóm. Về nghĩa dụng cũng có sai khác, tức viển hành là nghiệp tâm, tiền hành là nghiệp của ý và tục sinh là nghiệp của thức. Lại có ba giải thích thêm về nghiệp dụng nhưng không thể nói đầy đủ ở đây.

“Như tâm, ý, thức” cho đến “vì bình đẳng hòa hợp”. Pháp Tâm, tâm sở có bốn tên gọi khác nhau:

1) Hữu sở y, tức phải nương dựa vào căn.

2) Hữu sở duyên tức nương vào cảnh mà khởi.

3) Hữu hành tướng tức đối với tất cả các pháp sở duyên có phẩm loại khác nhau, chủng loại khác nhau khi tâm tâm sở duyên một pháp nào thì đều sinh khởi hành tướng, nên gọi là hữu hành tướng. Điều này có nghĩa là pháp tâm, tâm sở tự thể trong sáng, tùy theo đối duyên với cảnh nào thì cảnh đó tự nhiên hiện ra ở tâm, tâm sở. Các tướng trạng hiện khởi này được gọi là hành tướng. Tức do nghĩa của cảnh hiện đời này mà dường như bên cảnh trước, được gọi là năng duyên. Nhưng hành tướng này không có tự thể riêng, không lia tâm v.v... tức thuộc về tâm, v.v... chẳng phải sở duyên. Như gương sáng đối trước các sắc tượng thì đều hiện trên mặt gương, tuy các hình tượng này không phải sở chiếu nhưng dựa vào đó để nói kính là năng chiếu. Nói hành tướng là vì có tướng cảnh giới, hoặc vì có tướng trạng của cảnh giới sở hành nên gọi là Hành tướng. Lại giải thích: Thiên lưu gọi là hành, hiện ở tâm v.v... gọi là tướng, ngay nơi hành gọi là tướng nên gọi là hành tướng. Lại giải thích: Hành là hành giải, giống như liễu biệt v.v... tướng là tướng mạo như ảnh tượng v.v...

4) Tương ứng: vì bình đẳng hòa hợp.

“Vì sao gọi là đẳng hòa hợp” là hỏi: Nếu lấy tánh chất “đẳng hòa hợp” để giải thích tương ứng thì nghĩa của tánh chất này là gì?

- “Vì có năm nghĩa” cho đến “đều cũng như thế” là đáp: Tâm, tâm sở có năm nghĩa bình đẳng tương tự nên nói là tương ứng:

1) Sở y bình đẳng tức đều có căn sở y. Ý thức và các pháp tương ứng có chung một loại là vô gián diệt ý căn. Năm thức và các pháp tương ứng đều có hai thứ y: Đồng thời y chỉ căn và vô gián diệt y căn, loại nào cũng có tánh chất bình đẳng. Ở đây văn luận muốn bao gồm cả hai thứ sở y nên không nói là cùng có một sở y, còn các luận khác

cho rằng tâm tâm sở đồng nhất y. Lại y theo biệt y nên nói sáu thức và các pháp tương ứng, đều đồng một y. Lại giải thích: Nói sở y bình đẳng là chỉ cho sáu thức và pháp tương ứng, mỗi pháp đều có một sở y, vì thế trong giải thích nhân tương ứng có chép: Ở đây nói đồng là để chỉ cho sở y là một. Tuy năm thức cũng y theo ý căn nhưng vẫn lại nói theo đồng thời y.

2) Sở duyên bình đẳng, tức có cùng cảnh sở duyên. Đối với sở duyên khi thì chỉ duyên một khi lại duyên nhiều nhưng tùy ứng đều là sở duyên bình đẳng. Trong các luận nói tâm tâm sở đều có một duyên là vì dựa vào sở duyên của từng pháp, vì nếu chẳng phải vậy thì khi quán vô ngã, dứt trừ các pháp tương ứng và câu hữu thuộc ngã để có thể duyên chung tất cả các pháp thì đâu thể gọi là đồng nhất sở duyên. Lại giải thích: Sở duyên bình đẳng là chỉ cho sáu thức và pháp tương ứng, đều đồng một duyên. Vì thế trong các luận khác nói pháp tâm, tâm sở cùng một sở duyên, tuy cũng có khi duyên nhiều cảnh nhưng chỉ nói theo duyên nhất cảnh.

3) Hành tướng bình đẳng, tức pháp tâm, tâm sở có thể tánh sáng suốt, khi duyên cảnh nào thì cũng đều hiện khởi hành tướng của cảnh đó; tức duyên một cảnh thì có một hành tướng, duyên nhiều cảnh thì có nhiều hành tướng. Dù một hay nhiều, hành tướng đều khác nhau, nhưng tất cả đều thuộc về hành tướng bình đẳng. Vì lúc nhiều cảnh xuất hiện thì có nhiều tướng, nên không nói là hành tướng đồng nhất. Các luận khác khi nói tâm, tâm sở đồng nhất hành tướng là y theo ý nghĩa tương tự của sự duyên một cảnh, nhưng thật ra các hành tướng đều khác nhau. Lại giải thích: Nói hành tướng bình đẳng là chỉ cho tâm, tâm sở đồng duyên nhất cảnh nên gọi là đồng nhất hành tướng, tuy các hành tướng khác nhau nhưng lại y theo sự tương tự. Mặc dù có lúc duyên nhiều cảnh thì có nhiều hành tướng hiện khởi, nương vào nhau nên không phải tương tự nhưng ở đây vẫn gọi là đồng nhất vì dựa vào “duyên nhất cảnh để nói”.

4) Thời bình đẳng, tức tâm, tâm sở chắc chắn đồng một sát-na, hoặc cùng sinh trụ diệt và ở vào một đời nào đó.

5) Sự bình đẳng: Nói sự là chỉ cho thể, tức mỗi pháp đều có tự thể riêng, nên nói là sự đẳng. Đối với một tương ứng tâm, tâm sở, như tâm thể là một, thể của các pháp tâm sở cũng đều là một, tức không có trường hợp hai thể cùng vận hành trong một thời điểm. Ở đây y theo sát-na đồng thời thể chứ chẳng phải số dị phẩm trước sau v.v... Nên biết ở đây ba thứ sở y, sở duyên và hành tướng đã được giải thích như trước; y

nghĩa của thời rất dễ hiểu, nên không giải thích riêng; về sự hơi khó biết nên nói riêng. Luận Ngũ sự có giải thích về ý nghĩa của tương ứng như sau: đồng một thời phần, đồng một sở y, đồng nhất hành tướng, đồng một sở duyên, đồng một quả, đồng một đẳng lưu, đồng một dị thực, đó là nghĩa tương ứng.

“Đã nói tâm, tâm sở” cho đến cái nào là đúng: dưới đây là phần hai của toàn văn: Nói về pháp bất tương ứng hành, gồm:

1. Nêu chung danh số,
2. Nhắc lại riêng về giải thích:
3. Chia ra ba môn. Đây là nêu chung về danh số, kết thúc phần trước và giải thích phần sau.

Hỏi: Y theo nội dung của đoạn văn trên, ở đây lẽ ra chỉ nên kết thúc phần pháp tâm sở và đặt câu hỏi về pháp bất tương ứng hành, vì sao lại kết thúc cả tâm?

Giải thích: Nói về các tâm phẩm câu sinh và các tên gọi khác nhau của chúng đã giải thích luôn các tâm vì thế ở đây mới kết luận về tâm.

### ***33. Nói về tâm bất tương ứng hành:***

“Tụng chép” cho đến “bất tương ứng hành” là nói về tâm bất tương ứng hành để phân biệt với các tâm sở khác. Hành là hành uẩn tức khác với tâm, sắc và vô vi chẳng phải hành uẩn. Lại giải thích: Tâm bất tương ứng để phân biệt với các pháp tâm sở trong hành uẩn. Hành là hành uẩn là phân biệt với sắc, thọ, tưởng, hành, thức và vô vi chẳng phải hành uẩn. Hai định là định Vô tướng và diệt Định tận. Tướng là bốn tướng. Đẳng là đẳng chấp cú thân và văn thân. Loại là lưu loại tức là đắc, v.v... Nay y theo luận này thì tâm bất tương ứng hành chỉ có mười bốn pháp. Nếu theo luận Chánh lý thì thêm tánh hòa hợp, vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: Chũ đẳng bao gồm cú thân, văn thân và tánh hòa hợp. Hai luận chủ trương khác nhau, không cho là đúng cả hai, giả lập khách chủ để hỏi đáp nghiên cứu.

Sư Câu-xá hỏi: Làm sao chứng biết có hòa hợp này?

Sư Chánh lý giải thích: Như lúc phá tạng tức đã xả tánh hòa hợp vì thế mà biết có riêng pháp này.

Sư Chánh lý hỏi rằng: Như có thể tánh riêng do tôi lập, các ông không lập thì thuộc về pháp gì?

Câu-xá giải thích: Tánh hòa hợp thuộc về chúng đồng phần.

Sư Chánh lý hỏi: Hễ nói đồng phần thì phải dựa vào một pháp nào đó, để đắc như vậy hòa hợp đồng phần dựa vào pháp nào?

Sư Câu-xá giải thích: Dựa vào giới, mà được tức lúc thọ giới sẽ được hai thứ đồng phần:

1) Hòa hợp đồng phần; lúc phá tăng thì xả.

2) Đại giới đồng phần: phá tăng vẫn không xả vì đã thành giới.

Sư Chánh lý lại hỏi: Nếu dựa vào giới mà được thì khi phá tăng giới cũng không xả, làm sao xả được hòa hợp đồng phần kia.

Sư Câu-xá giải thích: Các pháp bất định đầu hẳn là dựa vào một pháp để đắc và kia đồng xả, như nhờ mười giới để đắc cần sách đồng phần, đến lúc thọ đại giới không xả mười giới nhưng lại xả cần sách đồng phần vì đã đắc Bí-sô chúng đồng phần.

Sư Chánh lý lại hỏi: Ai nói rằng lúc thọ đại giới thì phải xả cần sách đồng phần? Dẫn chứng này không cực thành, trong đây làm dụ.

Sư Câu-xá hỏi ngược lại: Nếu không xả thì một người vừa gọi là Bí-sô vừa gọi là Cần sách?

Sư Chánh lý giải thích: Dựa vào thế mạnh để đặt tên bí-sô chứ không phải xả cần sách đồng phần. Cũng giống như trong trường hợp thân thọ đại giới, vẫn còn thập giới nhưng đã được là Bí-sô.

Sư Câu-xá lại dẫn ví dụ cực thành: Như nhờ giới nên được trì giới đồng phần, đến lúc phạm giới tuy không xả giới thể nhưng xả trì giới đồng phần. Đây là cực thành, không nên chống trái.

Sư Câu-xá hỏi lại: Sư Chánh lý kia hỏi rằng: Các ông thành lập tánh hòa hợp dựa vào pháp nào mà được ?

Sư Chánh lý giải thích: tánh hòa hợp.

Sư Câu-xá vặn hỏi: Lúc phá tăng, giới đã không xả, thì làm sao có thể xả tánh hòa hợp này?

Sư Chánh lý giải thích: như đắc trì giới đồng phần lúc thọ giới, sau đó tuy phạm giới nhưng không xả trì giới đồng xả, lại giống như các ông khi thành lập hòa hợp đồng phần; đắc được là nhờ giới nhưng không xả cùng với giới.

Sư Câu-xá lại hỏi: Lúc phá tăng có xả hòa hợp đồng phần hay không?

Sư Chánh lý đáp: Xả.

Sư Câu-xá lại hỏi: Nếu lúc phá tăng, mà không xả hòa hợp đồng phần thì có thể xả riêng tánh hòa hợp; nhưng nếu đã xả hòa hợp đồng phần khi thì cần gì phải xả tánh hòa hợp. Từ đó biết rằng đồng phần bao gồm tánh hòa hợp, vì khác với tánh hòa hợp nên nói là khác nhau cho nên phải nghiên cứu kỹ. Tông hẳn thừa nhận có theo pháp hòa hợp nào liền có hòa hợp đồng phần, vì thế không nghiên cứu riêng.

Hỏi: Pháp tăng bất hòa hợp tức chẳng thuộc về phi đắc thì đâu ngại gì tăng hòa hợp để phá đắc làm thể?

Giải thích: nói về đắc thì có sở đắc. Hòa hợp không khác sở đắc, thể chẳng thuộc về đắc. Lại giải thích: Không cần phải lập thêm các pháp. Như khi chuyển phàm Thánh Thánh thì phàm tánh là phi đắc; không thể chuyển Thánh thành phàm vì Thánh tánh chỉ là đắc. Nhưng các Thánh pháp đều gọi là Thánh tánh. Nếu theo Túc luận phẩm loại quyển hai mươi ba đồng với Câu-xá, không nói phi đắc nhưng nói riêng có y đắc, sự đắc và xứ đắc. Luận này giải thích: Y đắc gì? là chỗ sở y. sự đắc là gì? Các uẩn; xứ đắc là gì? Là đắc nội ngoại xứ của đắc. Lại giải thích: Lại có các pháp khác cùng loại như thể không tương ứng với tâm. Túc luận Pháp uẩn quyển mười đồng với túc luận Phẩm loại. Nếu theo Tạp Tâm thì có mười ba pháp, đồng với Câu-xá, không nói phi đắc, nhưng nói tánh dị sanh.

Hỏi: Các luận không đồng nhau làm sao giải thích?

Giải thích: Túc luận Phẩm loại nói ý, sự và xứ đắc là dựa theo pháp cho nên phải biết rằng đều thuộc về đắc, không nói phi đắc tức là lại có thuộc về pháp bất tương ứng khác, tức là thuộc phi đắc của luận này. Tạp Tâm nói tánh dị sanh nên biết tức là một phần của phi đắc như tâm biến hóa là một phần của quả chung. Ở đây Tạp Tâm lược nêu một bên, chẳng phải lý cùng tận.

Lại Chánh lý giải thích chữ “loại” trong bài tụng: Nói loại là chỉ cho các pháp bị so lường tức là chủng loại trước. Nghĩa là có chấp trước là đắc v.v... còn có tánh uẩn đắc v.v... Giải thích: “Các pháp bị so lường khác” là chỉ cho kế chấp của các luận sư không thuộc nghĩa đúng về sau này của Hữu bộ khi cho rằng ngoài đắc ra còn có uẩn đắc, xứ đắc, giới đắc, thối chuyển v.v... Nay thấy rằng các pháp được kể thêm trên đây tùy theo sự thích ứng của chúng đều thuộc về đắc v.v... Nếu theo sự chống chế của Sư Câu-xá, nói loại là nhằm chỉ cho mười bốn pháp này đều cùng một loại mà không phải chỉ cho các pháp bị chấp khác.

### **34. Nhắc lại để giải thích:**

“Trong đây hãy nói” cho đến “tự nối tiếp hai diệt” dưới đây thứ hai là nhắc lại để giải thích, gồm có bảy:

- 1) Nói về đắc, phi đắc.
- 2) Nói về đồng phần.
- 3) Nói về vô tướng.
- 4) Nói về hai định.
- 5) Nói về mạng căn.



6) Nói về bốn tướng.

7) Nói về danh v.v... trong phần nói về Đắc, phi đắc thứ nhất lại chia làm hai: nói về giải tự tánh và nói về sai khác. Đây là phần nói về tự tánh: Hai câu tụng đầu là nêu thể, hai câu sau nói về sở y.

“Luận chép” cho đến “trái với ở đây”: Văn xuôi chia làm hai phần:

1) Giải thích bài tụng.

2) Hỏi đáp rộng.

Dưới đây là giải thích bài tụng, tức giải thích hai câu tụng đầu. Đắc, hoạch và thành tựu tuy nghĩa là một nhưng y theo các môn khác nhau nên có tên khác nhau. Ở đây mặc dù gọi chung là đắc nhưng nghĩa lại khác nhau nên lập thêm hoạch và thành tựu. Tức trong trường hợp các pháp trước đây chưa hề đắc, hoặc đắc rồi nhưng bị mất, đến nay lại mới đắc thì đắc của pháp này vào lúc sắp thành tựu sinh tướng gọi là hoạch; nếu hiện đang đắc và chưa mất thì gọi là thành tựu. Lúc hoạch thì không gọi thành tựu và lúc thành tựu thì không gọi hoạch. Nếu có chỗ nào nói rằng đắc được sinh tướng gọi là thành tựu, tức là đối với hoạch mà lại cho là thành tựu; nếu nói rằng đắc ở hiện tại gọi là hoạch thì, đối với thành tựu mà lại cho là hoạch. Như thế gọi là hoạch, thành tựu riêng nên biết một pháp đã có hoạch thì chắc chắn có thành tựu, vì đã có sinh tướng thì phải lưu nhập vào đời hiện tại. Cũng có trường hợp có thành tựu nhưng không có hoạch như kiến hoặc thuộc phi tướng trên đây không có sơ đắc.

Hỏi: Ở giai đoạn thành lập, khi đắc tướng chí sinh gọi là hoạch, hay gọi là thành tựu?

Giải thích: Chẳng phải sơ đắc nên không gọi là Hoạch, chưa đến hiện tại nên cũng không gọi là thành tựu, mà chỉ có thể gọi là “trước sau câu đắc”. Người xưa đều nói thành tựu có mới và cũ trong lúc hoạch chỉ nói theo cái mới, trong hoạch có thành tựu nhưng có trường hợp thành tựu không có hoạch. Giải thích: này không đúng, Luận về sự sai khác của hai pháp này đã nói đầy đủ ở trên. Phần trước nói về đắc và phần sau nói về hoạch, tuy tên gọi khác nhau nhưng nghĩa lại giống nhau. Cho nên phải biết rằng phi đắc trái với hai pháp này. Điều này có nghĩa nếu có một pháp trước đây chưa hề mất hoặc đã được lại nhưng nay mới mất thì pháp phi đắc này lúc chưa thành tựu sinh tướng được gọi là Không đạt được, nếu lưu nhập đều hiện tại được gọi là bất thành tựu. Lúc không đạt được thì chưa được gọi là bất thành tựu và lúc bất thành tựu thì không được gọi là không đạt được. Nếu vẫn có nói phi đắc cho

đến sinh tướng gọi là Bất thành tựu thì đối với không đạt được mà lại cho là bất thành tựu, nếu vẫn nói phi đắc cho đến hiện tại gọi là không đạt được thì đối với bất thành tựu mà lại nói là không đạt được. Phải biết rằng đối với một pháp nếu nói không đạt được thì chắc chắn có bất thành tựu. Phi đắc cho đến sinh tướng chắc chắn lưu nhập đến đời hiện tại, tuy nhiên cũng có khi có bất thành tựu mà không có không đạt được như trong trường hợp trí vô sinh vì không có sơ phi đắc.

Hỏi: Ở giai vị bất thành, phi đắc cho đến sinh tướng được gọi là không đạt được hay bất thành tựu?

Giải thích: Không phải là “sơ phi đắc”, nên không gọi là không đạt được, chưa đến hiện tại nên không gọi bất thành tựu, mà chỉ có thể nói là “trước sau phi đắc”, Nên nhớ rằng ở đây nói hoạch, không đạt được là y theo đắc, phi đắc cho đến sinh tướng; thành và bất thành là y theo sự lưu nhập nối tiếp ở hiện tại. Luận Chánh lý quyển mười hai, giải thích bốn tướng sai khác rằng: “Đắc có hai thứ là trước chưa đắc và trước đã đắc. Loại đầu gọi là Hoạch và loại sau gọi là Thành tựu. Phải biết rằng phi đắc trái với hai thứ trên tức trước đây chưa đắc và đắc rồi nhưng bị mất. Chưa đắc được phi đắc gọi là không đạt được, đã mất phi đắc gọi là Bất thành tựu. Cho nên nói rằng tánh dị sanh gọi là không đạt được Thánh pháp”. Là Giải thích: Chánh lý có ý chỉ y theo trường hợp trước đây chưa đắc và đến nay mới đắc để gọi là hoạch, tức đối với pháp chưa đắc thì phi đắc được gọi là không đạt được; nếu đã từng đắc nhưng bị lui sụt nay được lại thì chỉ gọi là thành tựu, tức đối với pháp đắc được nhưng đã mất thì phi đắc được gọi là bất thành tựu. Nếu luận Chánh lý giải thích rằng đắc, xả, thành tựu, bất thành tựu, bốn trường hợp trái nhau, hoặc có thể là đắc, Hoạch, và thành tựu vốn chỉ là một vật. Vì ý nghĩa rộng hẹp khác nhau của các giải thích về sự sai khác cho nên không thể so sánh là đồng.

“Đối với pháp nào có đắc, phi đắc”: dưới đây là giải thích nữa sau của bài tụng, là nêu câu hỏi.

“Đối với tự nối tiếp và trong hai diệt” là trả lời chung, nói về các pháp sở y của đắc và phi đắc. Tự nối tiếp chỉ cho tự thân; hai diệt là trạch diệt và phi trạch diệt.

“Là pháp hữu vi” cho đến “chắc chắn như thế” trở xuống là giải thích chi tiết, trong đó sở y chia làm hai thứ: Hữu vi và vô vi. Đây là giải thích hữu vi: Các pháp hữu vi nếu nằm ở tự nối tiếp thì thân có đắc và phi đắc, vì chẳng phải tha nối tiếp thân nên không có thành tựu tha thân pháp, lại không thuộc ngã nên thuộc bất thành tựu; nếu có thành tựu tha

nối tiếp thân thì sẽ có các cảnh thú, thân và nghiệp hoại, tự, tha sẽ có lỗi lẫn lộn. Phi nối tiếp là chỉ cho ngoại phi tình, chẳng phải nội nối tiếp thân. Nói phi nối tiếp, chẳng phải chẳng nối tiếp; không có thành tựu pháp phi tình và vì không thuộc ngã nên bất thành tựu; nếu thành tựu phi tình thì hoại pháp tánh. Dù hữu tình hay phi hữu tình thì tất cả các pháp hữu vi cũng đều như vậy.

### **35. Giải thích riêng về vô vi:**

Trong “pháp Vô vi” cho đến “trái nhau” là giải thích riêng về vô vi. Đối với pháp vô vi thì chỉ có hai diệt có đắc và phi đắc. Trạch diệt là pháp có chứng đắc nên có đắc và phi đắc; phi trạch diệt ngăn dứt pháp bất sinh nên cũng có đắc và phi đắc. Từ “nhất thiết” trở xuống là chứng thành hai diệt. Niệm niệm hẳn có thiếu duyên bất sinh nên các hữu tình chắc chắn thành tựu vô lậu phi trạch diệt. Nếu trước đây chưa dứt hoặc nay mới nhập Thánh và đang ở giai đoạn khổ pháp nhẫn thì gọi là “Thánh giả còn bị trói buộc ở lúc đầu tiên”, vì thân còn mê hoặc; nếu chưa dứt được kiến hoặc và tu hoặc của ba cõi, tức còn đầy đủ các trói buộc thì chúng dị sinh cũng không thành tựu trạch diệt. Trừ hai trường hợp trên đây, tất cả chúng hữu tình còn lại đều có thể thành tựu trạch diệt. Từ “chắc chắn” trở xuống là giải thích riêng về hư chẳng có có đắc và phi đắc. Hư không chẳng phải là pháp được chứng đắc nên không đồng với trạch diệt, không ngăn dứt pháp bất sinh nên không đồng với phi trạch diệt, vì thế không có đắc và phi đắc.

“Những người có đắc” cho đến “nên không giải thích riêng”. Nếu nói về lý thì pháp nào có đắc thì cũng có phi đắc. Vì thế ở trên chỉ giải thích hai diệt có đắc mà không cần nói thêm về hai diệt phi đắc.

### **36. Hỏi đáp rộng:**

*a. Dựa vào Thánh ngôn hương để bác bỏ:*

“Làm sao biết có vật khác gọi là đắc”: dưới đây là hỏi đáp rộng. Đây là câu hỏi của Sư Kinh bộ.

“Khế kinh nói” cho đến “cho đến nói rộng” là Sư của Thuyết Nhất thiết Hữu bộ đáp: Dẫn kinh chứng minh đắc có tự thể riêng. “Mười pháp vô học” là tám chi Thánh đạo, chánh trí và chánh giải thoát. “Năm chi” là năm kiết thuận thượng phần. Nói “do” là vì Thánh giả đối với mười pháp vô học kia do sinh, do đắc và do thành tựu; đã dứt năm chi v.v... cho đến nói rộng. Kinh nói đắc thành cho nên biết rằng có vật thật.

“Nếu thế thì phi tình” cho đến “lẽ ra cũng thành tựu” là nêu hỏi của Kinh bộ.

“Vì sao” là câu hỏi của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ.

“Khế kinh nói” cho đến “cho đến nói rộng”. Kinh bộ dẫn kinh nêu lỗi. Kinh nói Luân vương thành tựu bảy báu, nếu thành tựu là giả thì có thể nói thành tựu tha thân và phi tình. Nếu các ông nói thành tựu này là thật thì trong bảy báu thành tựu luân, châu sẽ thành lỗi phi tình; nếu thành tựu voi ngựa ngọc nữ, chủ tạng, chủ binh thì thành lỗi tha nối tiếp. Vì thế luận Bà-sa quyển chín mươi ba nêu thí dụ mà nói: “Hỏi: Vì sao các vị đó chấp như vậy? Đáp: Vì họ dựa vào khế kinh. Nên chấp như vậy, vì khế kinh có nói Chuyển Luân thành tựu bảy báu. Nếu tánh thành tựu là thật có thì khi thành tựu luân bảo, thần châu bảo lẽ ra pháp tánh hoại vì vừa là hữu tình vừa là phi tình. Nếu thành tựu tượng bảo, mã bảo thì lẽ ra các đường phải bị hoại vì vừa là bàng sinh vừa là người. Nếu thành tựu nữ bảo thì lẽ ra thân phải bị hoại vì vừa là thân nam, vừa là thân nữ. Nếu thành tựu chủ binh, chủ tàng thần thì lẽ ra nghiệp phải bị hoại vì vua, tôi sẽ lẫn lộn. Không có lỗi này nên tánh thành tựu chắc chắn chẳng thật có.

“Trong đây tự tại” cho đến “tùy lạc chuyển” là giải thích kinh Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Vua Chuyển luân có năng lực tự tại đối với bảy báu, tùy ý thọ dụng, vì thế y theo tánh chất tự tại để nói là thành tựu chứ chẳng có tự thể riêng.

“Đây đã tự tại” cho đến “biết có vật riêng” là Kinh bộ lại hỏi: Kinh Luân vương này y theo tự tại để nói thành tựu vậy thì các kinh khác khi nói thành tựu đã dựa vào nguyên nhân nào để biết rằng có thật thể riêng?

“Chấp nhận có vật riêng có gì phi lý” là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ lại hỏi Kinh bộ: Nếu thừa nhận có vật riêng gọi là đắc thì có gì phi lý?

*b. Dựa vào tỷ lượng và hiệu lượng để bác bỏ.*

Phi lý như thế” cho đến “đó là phi lý” là Kinh bộ nêu lỗi: Trên đây đã dựa vào Thánh ngôn lượng để bác bỏ, nay lại dựa vào tỷ lượng và hiệu lượng để bác bỏ. Đắc bị chấp trước này nên biết rằng không có tự thể, như sắc, thanh v.v... mà năm thức hiện chấp hoặc tham, sân, v.v... mà tha tâm trí hiện chấp, nên biết là không có tác dụng, nên như nhãn, nhĩ v.v... tức do có thấy, nghe v.v... nên mới so sánh biết có các căn như nhãn, nhĩ v.v... Do đó biết rằng đắc không có tác dụng. Qua hai trường hợp hiện và tỷ lượng đều không thể biết được, vì thế không nên chấp có một vật riêng gọi là Đắc, đó là phi lý.

“Nếu cho rằng đắc này” cho đến “lý không thành lập” là Kinh bộ bác bỏ: Nếu nói đắc có tác dụng làm nhân sinh cho tác pháp thì vô vi

bất sinh lẽ ra không có đắc. Lại nếu chấp đắc là nhân sinh khởi pháp thì pháp sở đắc này trong trường hợp chưa đắc hoặc đã xả bỏ, hoặc đã bị biến đổi trong tiến trình lưu chuyển qua ba cõi chín địa hoặc đã lìa nhiệm thì các pháp hiện chưa đắc này về sau nếu khởi sẽ sinh khởi như thế nào” nếu nói tuy trước đây không có pháp đắc sinh nhưng đã có câu sinh đắc là nhân sinh ra pháp thì vấn đề đại sinh thiếu sinh sẽ làm thế nào? Lại, pháp phi tình vốn không có đắc thì lẽ ra chắc chắn bất sinh khởi. Và lại đối với chúng dị sinh còn bị trói buộc thì các phiền não chưa dứt đều có nhân sinh thuộc chín phẩm phiền não và các sinh nhân này nếu đã bình đẳng thì lẽ ra không thể có sai khác giữa các phiền não hiện khởi thuộc thượng, trung, hạ phẩm. Vì đắc làm sinh nhân vốn không sai khác nên lẽ ra không thể nói thượng phẩm tham hiện hành được gọi là tham hành, chứ không phải trung hay hạ phẩm tham; Đối với sân v.v... cũng như vậy. Ý câu hỏi là sinh nhân vốn bình đẳng thì không thể có sự khác nhau của ba phẩm hiện khởi. Tùy tăng gọi là hành, nếu các ông chống chế rằng do các nhân khác nên phiền não hiện khởi có sai khác, như vậy các pháp sinh khởi là do các nhân này, chứ cần đến đắc để làm gì. Vì thế chấp đắc có tác dụng làm sinh nhân cho pháp, lý không thể lập.

“Ai nói đắc này làm nhân sinh ra pháp”: Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ chống chế rằng: ai nói đắc này là sinh nhân của các pháp để hỏi vặn chúng tôi.

“Nếu thế thì đắc này có tác dụng gì?” là Kinh bộ hỏi lại.

“Là đối với sai khác là nhân kiến lập” là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trả lời.

“Vì sao” là Kinh bộ lại nêu.

“Nếu không có đắc” cho đến “kiến lập sai khác” là đáp của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Nếu đắc có thật thể thì có thể kiến lập hai thứ dị sinh và Thánh giả khác nhau. Nếu không có đắc thì dị sinh và Thánh giả khởi tâm thế tục hữu lậu lẽ ra không thể khác nhau.

“Há không phiền não” cho đến “lẽ ra có khác nhau” là giải thích Kinh bộ về vấn đề sai khác: Chẳng phải phiền não đã dứt gọi là Thánh và chưa dứt gọi là phàm hay sao? Đây chính là điểm khác nhau.

“Nếu chấp vô đắc” cho đến “lìa chưa lìa” là vặn hỏi của Hữu bộ: Chúng tôi thừa nhận có đắc đoạn và chưa đoạn một thành. Do lìa phiền não nên gọi là dứt, chưa lìa xả gọi là chưa đoạn. Nếu chấp không có đắc, làm sao có thể nói đã dứt hoặc và chưa dứt hoặc.

“Đây là do sở y” cho đến “chỉ là giả chẳng phải thật” là Kinh bộ

giải thích: Dứt và chưa đoạn là do năng lực “trị đạo”, khiến cho thân sở y không còn công năng trợ giúp hiện khởi nên gọi là dứt hoặc, là bất thành tự; trái với các pháp này gọi là chưa dứt, gọi là thành tự. Như năng lực của Thánh đạo rất ráo dứt hết phiền não nên gọi là dứt; như đạo thế gian hàng phục phiền não nên gọi là dứt. Thành và bất thành đều là giả, không phải thật. Trước đây có các thứ phiền não, nay đã dứt trừ thì không còn nữa nên gọi là chuyển biến khác với gốc.

“Pháp Thiện có hai” cho đến “cũng là giả, chẳng phải thật”: Đã trình bày xong ý nghĩa của Kinh bộ, nay y theo hai thiện để nói về thành, bất thành, đoạn và chưa đoạn. Sinh đắc thiện không do năng lực tu đắc gồm có đoạn, chưa đoạn, thành bất thành. Nói đoạn tức chỉ cho năng lực tà kiến thường làm tổn hại thiện chủng sinh đắc trong thân, khiến cho hiện hành tâm thiện không thể sinh khởi. Nên biết rằng gọi là đoạn. Chẳng phải rất ráo dứt khiến cho đều vô, gọi là dứt. Thiện chủng vẫn còn nhưng trở thành vô dụng, nên gọi là tổn; lúc tổn gọi là dứt hay chưa thành; không bị tổn gọi là thành hay không dứt. Gia hạnh thiện vốn đắc được nhờ năng lực tu tập nên chỉ có thành và bất thành. Nếu thiện chủng đã hiện khởi và được lớn thêm, làm phát sinh hiện hành tâm thiện, và có công năng tự tại không bị tổn hoại thì y theo ý nghĩa tự tại này để gọi là thành tự tức quan niệm tự tại thành tự của Đại thừa hiện nay; nếu hạt giống pháp thiện mặc dù đã hiện hữu trước đây nhưng chưa khởi, hoặc khởi rồi nhưng đã lui sụt không còn tự tại, gọi là bất thành tự.

### ***37. Kinh bộ đúc kết ý nghĩa thành tự:***

“Nên trong sở y” cho đến “không có vật khác”: Kinh bộ đúc kết ý nghĩa thành tự cho nên đối với thân sở y chỉ có hạt giống, chưa phải là loại hạt giống dứt hẳn phiền não của Thánh đạo, chưa phải là loại hạt giống tổn phục phiền não của đạo thế gian, cũng chưa phải thứ hạt giống tổn phục sinh đắc thiện của tà kiến. Nếu gia hạnh thiện thêm lớn tự tại thì giai vị ấy gọi là thành tự nhưng chỉ là giả danh mà không có vật riêng. Trước đây đã từng tranh luận về đắc thể nên nay mới kết riêng thành tự.

“Trong đây pháp gì gọi là hạt giống” là Hữu bộ hỏi.

“Là danh và sắc” cho đến “công năng sinh quả” là Kinh bộ đáp: Nói danh sắc, danh chỉ cho bốn uẩn và sắc chỉ cho sắc uẩn. Tông này chủ trương hạt giống huân trưởng danh và sắc, tức đối với tự quả danh sắc, tất cả hạt giống nối tiếp không dứt nên gọi là xoay vần, tự quả sắp được sinh khởi, gọi là lân cận, lân cận quả, thủ quả không gián đoạn gọi

là công năng, chánh khởi công năng. Ba danh từ này đều là tên khác của hạt giống, sự xoay vần này là vì hạt giống nối tiếp nên xoay vần không dứt, lân cận là vì hạt giống chuyển biến nên lân cận với quả; công năng là vì các hạt giống có sai khác nên mới khởi công đức. Lại có giải thích thêm về “quả” này: do hạt giống nối tiếp, chuyển biến, sai khác nên mới sinh. Nói “chuyển biến” là vì khi nối tiếp hạt giống sắp sửa sinh quả đều phải chuyển biến, sau khác với trước cũng giống như hạt giống sắp nảy mầm thì thể sẽ chuyển biến. Nói “nối tiếp” là vì hạt giống vừa là nhân đối với giai đoạn sau, vừa là quả đối với giai đoạn trước, nhiếp chung các hành ở khắp ba đời. Trong đoạn văn này sử dĩ giải thích xoay vần trước và nối tiếp sau là vì dựa vào sự nối tiếp để chứng minh xoay vần; vả lại giải nghĩa cũng chính là chứng minh. Vì sao lại nói về thứ lớp? Vì sao gọi là sai khác? Thứ ba là có hạt giống không gián đoạn có công năng sinh quả; hạt giống thuộc niệm sau khác với hạt giống ở niệm trước nên gọi là sai khác. Theo Kinh bộ nhân quả trước sau khác nhau nên nói là công năng vô gián sinh quả. Lại giải thích: Tức công năng xoay vần và công năng gìn giữ hoặc nối tiếp chuyển biến và nối tiếp sai khác. Vì thế nối tiếp chuyển biến tức xoay vần công năng và nối tiếp sai khác chính là công năng gìn.

### **38. Kinh bộ giải thích nghĩa kinh:**

“Nhưng có chỗ nói” cho đến “sẽ không thể tu” là Kinh bộ giải thích ý nghĩa kinh. Sử dĩ cần phải làm như vậy vì Kinh bộ hàm ý mặc dù đã thành tựu hạt giống pháp nhiệm nhưng vẫn thường tu thiện. Thật ra vẫn có chỗ kinh nói rằng nếu thành tựu tham thì không thể tu tập bốn niệm trụ tức khi tham đắm hiện hành thì không thể chán bỏ phiền não tham hiện hành nên gọi là thành tựu. Vì lúc mê đắm tham ái hiện hành thì sẽ không thể tu tập bốn niệm trụ cho nên kinh y theo hiện hành thành tựu để nói là không thể tu tập. Kinh y theo hiện hành để nói thành tựu là có thể tu tập pháp thiện, cho nên luận đối pháp chép: Có ba thứ thành tựu là hạt giống thành tựu, tự tại thành tựu và hiện hành thành tựu. Kinh bộ đồng với chủ trương này. Lại giải thích: Vì mượn câu trả lời về Hữu bộ hỏi y cho rằng “nếu được vô biệt thể thì vì sao kinh lại nói rằng nếu thành tựu tham thì không thể tu bốn niệm trụ. Kinh nói thành tham không tu bốn niệm trụ là nói biết đặc có tự thể riêng”, nên Kinh bộ lại giải thích: Nhưng có kinh nói nếu thành tựu tham thì không thể tu bốn niệm trụ, ý kinh ấy nói mê đắm hiện hành tham, thì không thể yếm xả nên gọi là thành tựu. Y theo lúc mê đắm hiện hành tham này để nói là không thể tu tập bốn niệm trụ chứ không có ý nói thành

tự có tự tánh riêng.

### 39. Kinh bộ tổng kết:

“Thành tựu như thế” cho đến “cũng là giả chẳng phải thật” là Kinh bộ tổng kết: Thành tựu ấy tùy theo sự thích ứng mà hiện hữu ở tất cả các chủng loại nhưng chỉ là giả chứ chẳng phải thật, chỉ chướng ngại thành tựu này gọi là bất thành tựu, cũng là giả chẳng phải thật.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “thật chẳng phải giả” là kết quy về bản tông của Hữu bộ.

“Hai đường đều là khéo nói như thế” là luận chủ ấn khả cả hai tông.

“Vi sao” là câu hỏi đặt ra cho luận chủ: Về lý không thể có trường hợp cả hai đều đúng; như vậy làm sao khen rằng cả hai đều nói đúng?

“Vi không trái lý nên ngã y cứ”: là luận chủ giải thích: Kinh bộ nói giả chẳng trái với lý, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ nói thật là điều mà tôi y cứ. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên mới giải thích như trên.

“Đã nói tự tánh” cho đến “chỉ nên nói đặc”: dưới đây thứ hai: nói về sai khác, gồm: Đặc sai khác và chẳng đặc sai khác. Đặc sai khác lại chia làm hai phần nhỏ: Nói về sai khác và giải thích riêng tùy theo câu hỏi. Dưới đây thứ nhất nói chung về sai khác. Trước nêu câu hỏi, câu hỏi lại chia làm hai phần: chung và riêng. Đây là hỏi chung, hãy nên nói về đặc là hỏi riêng.

“Tụng chép” cho đến “phi sở đoạn hai thứ”. Trong phần tụng đáp, một câu đầu là môn ba đời, câu thứ hai là môn tam tánh, câu thứ ba và thứ tư môn hệ, bất hệ, câu thứ năm là môn Ba học, câu thứ sáu là môn ba đoạn. Ở phần này dựa vào pháp sở đặc mà nói riêng về năng đặc.

“Luận chép” cho đến “đều có ba đặc” là môn ba đời phân biệt. Pháp quá khứ có đặc thuộc quá khứ:

1) Là pháp được đặc ở trước, được đặc ở sau hoặc ở cả trước và sau, Đặc thuộc hiện tại, đặc thuộc, vị lai đều là pháp sau. Nếu đối với thời gian theo chiều ngang thì đều là pháp sau; nếu y theo khởi dụng trước sau thì vị lai cũng có pháp đặc trước kia;

2) Pháp vị lai có đặc thuộc quá khứ và hiện tại: Đều là pháp trước. Đặc thuộc vị lai hoặc là pháp trước hoặc là pháp sau, hoặc là pháp câu. Tuy vị lai không có thứ lớp trước sau nhưng vì dựa vào chủng loại khác nhau của đặc, vào công năng khởi dụng nên nói tiền, hậu.

3) Pháp hiện tại có đặc thuộc quá khứ: Chỉ là pháp trước. Đặc thuộc vị lai chỉ là pháp sau. Mặc dù đối chiếu thời gian theo chiều ngang thì chỉ là pháp sau nhưng nếu dựa vào sự khởi dụng trước sau thì



vị lai cũng có pháp trước. Đắc thuộc hiện tại chỉ là pháp câu đắc.

Ở đây chỉ mới dựa vào mặt hữu đắc để nói, những điểm khác nhau sẽ sau. Theo Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám, pháp năng đắc có tất cả bốn loại:

- 1) Pháp đắc trước,
- 2) Pháp đắc sau,
- 3) Pháp trước sau đắc,
- 4) Phi pháp trước, hậu, câu đắc.

Pháp sở đắc có sáu thứ:

- 1) Pháp câu đắc như trường hợp dị thực sinh v.v...
- 2) Pháp đắc trước như trường hợp của ba thứ trí biên thế tục trí, v.v... Có thuyết cho rằng các pháp này cũng có đắc
- 3) Pháp hữu sở đắc, chỉ có câu đắc, đắc sau, như giới biệt giải thoát v.v...
- 4) Pháp hữu sở đắc, chỉ có câu đắc đắc trước như đạo loại nhân, v.v...

5) Pháp hữu sở đắc, đều có tiền, hậu, câu đắc như các pháp thiện, nhiệm ô v.v... khác.

6) Pháp hữu sở đắc không thể nói có tiền, hậu, câu đắc mà có các đắc, là trạch diệt, phi trạch diệt, hẳn không có pháp, chỉ có pháp đắc sau, vì hiện ở trước hẳn là có đắc. Giải thích: Dị thực sinh v.v... đồng với các pháp vô ký khác; trí thế tục v.v... đồng với các pháp tương ứng, v.v... Trí này rất ráo bất sinh nên không có pháp câu đắc, đắc sau. Có thuyết cho rằng cũng có câu đắc, lẽ ra nên xếp vào loại thứ tư. Giới biệt giải thoát v.v... cũng giống như các ác giới v.v... khác. Đạo loại nhân, v.v... cũng giống như các pháp tương ứng v.v...

Hỏi: Đạo loại nhân thuộc hiện tại thì làm thế nào có thể có pháp đắc trước?

Giải thích: Đạo loại nhân thuộc hiện tại, tuy chỉ có pháp câu đắc nhưng nếu thuộc vị lai thì cũng có pháp đắc trước. Dựa vào chủng loại của nhân nên nói rằng có pháp đắc trước vì pháp sở đắc y cứ theo chủng loại mà nói. Lại giải thích: Đạo loại nhân ở hiện tại, nay tuy chỉ có pháp câu đắc nhưng nếu không hiện tiền thì sẽ có pháp đắc trước. Y theo hữu thuyết thì nói có pháp trước. Lại giải thích: Đạo loại nhân hiện tại nếu y theo thời gian thì chỉ có pháp câu đắc mà không có đắc trước, nhưng vì hiện nhân có pháp vị lai thuộc đắc trước nên mới nói là cũng có pháp đắc trước. Pháp vị lai đắc này tính theo chiều ngang của thời gian thì nằm sau hiện nhân, nhưng gọi là pháp đắc trước mà không phải pháp

đắc sau, vì pháp này không khởi thì thôi, nếu khởi thì phải nằm trước pháp nhãn kia, vì pháp năng đắc y theo công năng khởi dụng để gọi là tiền, hậu và câu. Vì thế hiện nhãn cũng có pháp đắc trước.

“Lại các pháp như thiện v.v...” cho đến vô ký ba đắc” là môn ba tánh phân biệt. Pháp đắc này mặc dù phần nhiều đều dựa vào pháp sở đắc để định tánh nhưng chẳng phải không có các phần nhỏ sai khác. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám chép: “Hỏi: vì sao đắc và pháp sở đắc có tánh loại khi đồng khi khác? Đáp: Đắc có ba thứ: (1) Hữu vi pháp đắc (2) Trạch diệt đắc (3) Phi trạch diệt đắc. Đắc thuộc pháp hữu vi thuận theo tánh loại của pháp sở đắc mà khác nhau. Vì hữu vi pháp có tác dụng dẫn khởi tự đắc. Đắc thuộc trạch diệt thì tùy theo sự tánh loại đắc đạo mà khác nhau, vì các pháp trạch diệt tự thân không có tác dụng mà chỉ nhờ lúc đạo lực cầu chứng đắc trạch diệt mới dẫn khởi đắc kia. Đắc thuộc phi trạch diệt tùy theo sự khác nhau về tánh loại sở y mà khác nhau phi trạch diệt tự không có tác dụng, chẳng phải đạo sở cầu mà chỉ nương theo mạng căn, chứng đồng phần mà hiện tiền.

#### **40. Môn hệ bất hệ phân biệt:**

“Lại có hệ pháp” cho đến “đắc có bốn thứ” là môn hệ bất hệ phân biệt. Nếu là hệ pháp đắc thuộc ba cõi thì thuận theo pháp sở đắc mà chung cả ba cõi hệ vì đắc thuộc pháp hữu vi vốn tùy theo pháp sở đắc để định về tánh. Nếu là vô lậu bất hệ pháp đắc thì ba cõi hệ và bất hệ đều có tướng chung như vậy. “Biệt phân biệt giả” hàm ý các pháp bất hệ đều có ba loại: Trạch diệt, phi trạch diệt, đạo đế. Nếu phi trạch diệt đắc chung cả ba cõi hệ thì thân ở giới nào, thì đắc thuộc giới hệ đó vì phi trạch diệt đắc tùy theo sở y để định về tánh. Nếu là trạch diệt đắc thì tùy theo đạo năng chứng mà định về tánh. Tức do đạo hữu lậu dẫn khởi vì có sắc giới hệ và cõi Vô Sắc hệ, vị cõi Dục không phải là đạo năng đoạn; nếu do đạo vô lậu dẫn khởi thì thuộc bất hệ. “Và vô lậu” là chỉ cho đắc đạo đế chỉ là vô lậu, nên thuộc về bất hệ. Đạo là hữu vi vì đắc của pháp hữu vi tùy theo pháp sở đắc để định tánh nên đắc của pháp vô hệ chung cả ba cõi và bốn thứ bất hệ.

#### **41. Môn ba học phân biệt:**

“Lại pháp hữu học” cho đến “đắc tức vô học” là môn ba học phân biệt pháp hữu Học, Vô học là hữu vi nên đắc tùy theo sở đắc tức đắc của học, vô học, phi học, phi vô học đều có khác nhau. Nếu nói chung thì có ở khắp ba học, nếu phân biệt riêng thì tất cả hữu lậu và ba pháp vô vi là phi học, phi vô học. Pháp hữu lậu lại chỉ có đắc phi học phi vô học, vì đắc của pháp hữu vi tùy theo pháp sở đắc mà định. Nếu đắc của phi

trạch diệt tùy theo sở y mà định và đắc của trạch diệt không do Thánh đạo dẫn sinh tùy thuộc vào đạo năng chứng mà định đều là hữu lậu thì cũng thuộc phi học phi, vô học. Nếu đắc của trạch diệt do đạo hữu học dẫn sinh thì thuộc Hữu học vì tùy thuộc đạo năng chứng là hữu học. Nếu ở vào lúc đạo vô học chuyển căn dẫn sinh trạch diệt đắc thì thuộc về vô học, vì tùy thuộc đạo năng chứng là vô học.

Hỏi: Hành giả dùng đạo hữu lậu, vô lậu có thể dứt tu hoặc từ Vô sở hữu xứ xuống đến Bát địa, tùy theo sự sử dụng đạo nào cũng đều có thể dẫn khởi đắc của hai thứ ly hệ. Đã dẫn khởi lẫn nhau thì làm sao có thể dựa vào đạo để định về tánh?

Giải thích: đạo Vô lậu dứt hoặc tuy cũng có thể dẫn khởi đắc thuộc hữu lậu nhưng đạo hữu lậu dứt hoặc vốn có thể dẫn khởi vô lậu đắc, chẳng phải chánh dẫn mà chỉ là phụ, nên không dựa vào cả hai đạo để định về tánh mà chỉ y theo tự đạo. Loại năng chứng đạo này tuy không khởi nhưng lại tu tập lẫn nhau, nhờ năng lực của loại đạo này mà trạch diệt được khởi nên mỗi trường hợp đều dựa vào năng lực chứng đạo của mình để định về tánh.

Hỏi: Văn tụng chỉ nói phi học phi vô học, vì sao văn xuôi chỉ nói ba học.

Giải thích: Tụng văn ngắn nên chỉ nói về một loại, văn xuôi dài nên nói ba học. Lại giải thích: Đắc thuộc phi học, phi vô học có riêng và chung cả ba học nên mới nêu riêng. Đắc của Hữu học, vô học mỗi pháp đều chỉ có một loại, không có nhiều sai khác, nên không nói riêng; hoặc nêu phần sau, hiển phần đầu.

#### **42. Môn ba đoạn phân biệt:**

“Lại, chỗ mà kiến tu” cho đến “đều chẳng phải sở đoạn” là môn ba đoạn phân biệt. Thể của pháp thuộc kiến tu đoạn đều là hữu vi. Pháp năng đắc tùy thuộc sở đắc nên cũng là kiến sở đoạn, tu sở đoạn. Tất cả các pháp vô lậu đều gọi là chẳng phải pháp sở đoạn; đắc có sai khác. Nói chung có hai: Tu sở đoạn và phi sở đoạn. Nếu phân tích riêng thì phi trạch diệt đắc thuộc tu sở đoạn vì tùy vào thân sở y nên đồng với tu đoạn. Nếu là trạch diệt đắc do đạo hữu lậu dẫn sinh thì cũng thuộc tu đoạn, vì tùy vào đạo năng chứng tức đồng với tu đoạn. Nếu là trạch diệt đắc do đạo vô lậu dẫn sinh thì tùy vào đạo năng chứng vốn thuộc vô lậu nên gọi là phi sở đoạn. Nếu là đắc của đạo đế thì đạo là hữu vi, nên đắc tùy vào sở đắc đều là vô lậu gọi là phi sở đoạn.

Hỏi: Văn tụng chỉ nói phi sở đoạn, vì sao văn xuôi nói cả ba đoạn?

Giải thích: Văn tụng ngắn gọn nên nói riêng, hoặc vì chung cho

hai đoạn nên nêu riêng, hoặc nêu phần sau là để làm rõ phần trước.

“Trước tuy nói chung” cho đến “Dục, sắc vô tiền khởi”: Dưới đây là thứ hai, tùy theo câu hỏi mà giải thích riêng, gồm câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “cũng đặc hiện tại” là giải thích câu tụng đầu.

“Tất cả vô phú” cho đến đều như thế chẳng? Là hỏi.

“Không đúng” là đáp.

“Vì sao” là hỏi lại.

“Trừ nhãn thông nhĩ thông” cho đến “và câu khởi đặc” là giải thích câu tụng thứ hai: Hai thứ thông tuệ và tâm năng hóa đều thuộc bốn uẩn câu sinh. Vì thế lực mạnh mẽ và có thể phân biệt rõ ràng các sai khác về gia hạnh cho nên tuy vô ký nhưng vẫn có đặc thuộc tiền, hậu và câu khởi.

“Như chỗ công xảo” cho đến “đặc cũng chấp nhận như thế”. Chỗ công xảo dùng sắc, thanh, hương, vị, xúc làm thể. Uy nghi lộ lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể. Ở đây đưa ra sở y để trình bày bốn uẩn năng y. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu chép “Chỗ công xảo lấy năm xứ sắc, thanh, hương, vị, xúc làm thể; chỗ khởi công xảo là năng khởi hai xứ ý, pháp làm thể”. Lại chép: “Uy nghi lộ có bốn xứ sắc, hương, vị, xúc làm thể; khởi uy nghi lộ có năng khởi hai xứ ý, và pháp làm thể”. Lại giải thích: Lẽ ra phải nói chỗ công xảo tâm, uy nghi lộ tâm, nhưng ở đây bỏ bớt chữ tâm. Lại có giải thích khác cho rằng tâm là sở y của uy nghi, công xảo, và được gọi là xứ, lộ. Nếu giải như thế thì trái với Bà-sa. Nếu chỗ công xảo và uy nghi lộ bốn uẩn được huân tập mạnh mẽ thì cũng có tiền, hậu và câu đặc. Trừ phân biệt trên, có đặc ba đời, tất cả các pháp khác như năm uẩn dị thực; sắc uẩn uy nghi lộ, chỗ công xảo, quả chung; một phần của tự tánh vô ký sắc, hành đều có pháp câu đặc. Vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: Lại đặc bốn uẩn uy nghi lộ, phần nhiều thuộc thế đoạn và sát-na đoạn, chỉ trừ Đức Phật, Tỳ-kheo Mã Thắng và các vị siêng tu uy nghi lộ; nếu đặc bốn uẩn chỗ công xảo tức phần lớn cũng phần nhiều là thế đoạn và sát-na đoạn ngoại trừ Tỳ-thấp-phước-yết-ma thiên thần và các vị siêng tu chỗ công xảo.

Hỏi: Bốn uẩn uy nghi lộ thuộc cõi Sắc có đặc ba đời hay không?

Giải thích: Cõi Sắc không có sự huân tập mạnh mẽ nên không có ba đời đặc.

Lại, luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi bảy trong phần Giải

thích cõi Dục lại chép: Đối với bốn uẩn uy nghi lộ các bậc như Đức Phật, Mã Thắng và chúng hữu tình siêng năng tu tập và đối với bốn uẩn chỗ công xảo các bậc như Đức Phật, thiên tử Diệu nghiệp và các hữu tình siêng năng tu tập thì đặc đều thuộc “thế tạp” và “sát-na tạp”, tức đối với ba đời mỗi đời đều có đặc riêng thuộc ba đời. Trong phần giải cõi Sắc, Bà-sa lại chép: Tất cả các sắc uẩn hữu phú vô ký, vô phú vô ký và bốn uẩn uy nghi lộ dị thực đều có đặc thuộc “thế bất tạp” và “sát-na bất tạp”, tức ở vào giai vị nào thì chỉ có đặc ở đời đó. Như vậy, dựa theo văn Bà-sa thì ở cõi Dục tức loại trừ các vị siêng tu uy nghi công xảo vốn có đặc ba đời và ở cõi Sắc thì không loại trừ uy nghi có đặc ba đời, cho nên biết rằng bốn uẩn uy nghi thuộc cõi Sắc không có đặc ba đời.

Hỏi: Nếu không huân tập mạnh mẽ uy nghi lộ và chỗ công xảo sẽ không có trước, đặc sau thì vì sao túc luận Thức thân chép: Thành tựu tâm thiện, tâm bất thiện ở cõi Dục đều chắc chắn thành tựu vô phú tâm vô ký của cõi Dục. Luận này nói chắc chắn thành tựu thì mới sinh ở cõi Dục chắc chắn thành tựu hai thứ tâm vô ký. Vì sao nay lại nói không huân tập mạnh mẽ thì không có đặc ba đời.

Giải thích: Ý các luận đều khác nhau, khó có thể giải thích. Lại giải thích: Luận này, luận Chánh lý, luận Bà-sa và luận Tạp Tâm đều dựa vào tánh chất không huân tập mạnh mẽ để nói là không thành tựu. Luận thức thân lại y theo tánh chất huân tập mạnh mẽ để nói là thành tựu. Mỗi luận dựa vào một nghĩa nhưng đều không trái nhau. Đến phần tâm đặc sau sẽ lại giải thích.

Hỏi: Uy nghi lộ, chỗ công xảo nếu huân tập mạnh mẽ sẽ có đặc ba cõi, vì sao văn tụng không phân biệt mà chỉ có hai thông biến hóa?

Giải thích: Hai thông và biến hóa chắc chắn thành tựu trong lúc uy nghi và công xảo có tánh chất bất định, cho nên không nêu riêng.

“Chỉ có vô phú” cho đến chỉ có câu khởi hay sao? Là hỏi.

“Bất nhĩ” là đáp.

“Vì sao” là nêu.

“Hữu phú vô ký” cho đến “pháp trước sau đặc” là giải thích câu tụng thứ ba: Hoặc do Tu dứt ở sơ thiên của cõi Sắc khi phát khởi thân biểu sắc và ngữ biểu sắc thuộc hữu phú vô ký thì đặc cũng giống như trước tức chỉ có câu khởi. Tuy có phiền não thuộc phẩm thượng nhưng cũng không thể phát khởi sắc vô biểu vì thế lực yếu kém cho nên chắc chắn không có pháp đặc trước sau, hoặc đặc tuy có biểu nghiệp thuộc thượng phẩm nhưng phải biết rằng tất cả bốn uẩn hữu phú vô ký đều có đặc ba đời. So với sắc thì tâm mạnh hơn, lại là năng phát nên thuộc đặc

ba đời; so với tâm thì sắc yếu kém, lại là pháp sở phát nên chỉ có pháp câu vì thế loại sắc này chỉ ở Sơ định. Thân kiến và biên kiến của hữu phú vô ký ở cõi Dục không thể phát nghiệp, từ Nhị định trở lên không có tâm tứ câu khởi cũng không phát nghiệp.

“Như pháp vô ký” cho đến “cũng có khác ư?” Là hỏi.

“Cũng có khác” là đáp.

“Vì sao” là nêu.

“Vị cõi Dục hệ” cho đến “và đặc hậu khởi” là giải thích giải thích câu tụng thứ tư: Biểu sắc và vô biểu sắc thuộc thiện, bất thiện ở cõi Dục đều là hữu ký nên có pháp câu và đặc sau; không câu khởi với tâm nên không có pháp đặc trước.

Hỏi: Thân biểu và ngữ biểu thuộc thiện ở Sơ định cũng chỉ có câu đặc và đặc sau, vì sao văn tụng và văn xuôi không có nói?

Giải thích: Nói chung, thì đặc của thiện sắc pháp ở cõi Sắc vốn bất định như thiện biểu sắc ở sơ định có câu đặc và đặc sau nhưng nếu tùy tâm lại có đặc ba đời. Vì bất định nên lược qua không nói. Thiện sắc ở cõi Dục có tánh chắc chắn nên nêu riêng. Nêu biết trừ bất thiện, sắc bất thiện sắc ở cõi Dục và thiện biểu sắc ở Sơ định ra, tất cả các pháp còn lại thuộc bốn uẩn bất thiện, năm uẩn thiện [tức bốn uẩn thiện hữu lậu vô lậu và sắc uẩn thiện thuộc đạo định tùy tâm] đều có đặc ba đời.

“Phi đặc như đặc” cho đến “phẩm loại có khác chăng: Dưới đây là thứ hai, nói về Phi đặc sai khác, trước nêu câu hỏi.

“Không đúng” là đáp.

“Vì sao” là nêu.

“Tụng chép” cho đến “đặc pháp dị địa xả” là giải thích, câu tụng thứ nhất nói về môn Tam Tánh, câu hai nói về môn ba đời, câu thứ ba nói về môn giới hệ. Một câu cuối nói về môn xả. Ở đây y theo pháp sở bất đặc để nói về phi đặc khác nhau. Lẽ ra khi nói về đặc tức phải bao gồm sự phân biệt về ba học, ba đoạn nhưng vì câu tụng đầu nói “phi đặc tịnh vô ký”, biết rõ chỉ có phi học phi vô học, chỉ có năng tu và sở tu, nghĩa y cứ rất dễ hiểu, cho nên không nói riêng.

### **43. Môn ba tánh phân biệt:**

“Luận chép” cho đến thuộc về “tánh vô ký” là môn tam tánh phân biệt. Tất cả các pháp phi đặc đều thuộc vô phú vô ký, vì các phi đặc đều phụ thuộc tánh vô ký của hai sở y là mạng căn và đồng phần. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám chép: “Hỏi: Phi đặc thuộc tánh loại nào mà khác nhau? Đáp: Chắc chắn không tùy theo pháp sở bất đặc, vì trái nhau, cũng không tùy theo, đạo vì không phải sở

cầu của đạo, mà chỉ chuyển biến theo mạng căn và chúng đồng phần, cho nên tùy theo tánh loại sở y mà khác nhau.

Hỏi: Nếu phi đắc, phi trạch diệt đắc đều tùy theo tánh loại sở y mà khác nhau sở y và này có khi là dị thực, có khi chỉ là đẳng lưu thì hai pháp phi đắc trên đây sẽ tùy theo tánh loại nào mà khác nhau?

Đáp: tùy tánh đẳng lưu vì đẳng lưu có nghĩa khắp, trong lúc dị thực thì không khắp nên không tùy lập.

Hỏi: Phi đắc nếu phụ tùy theo tánh loại sai khác của pháp sở bất đắc thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu dứt gốc lành lẽ ra có thể thành tựu thiện, đã lia dục nhiễm lẽ ra thành tựu bất thiện, các bậc vô học sẽ thành tựu nhiễm, dị sinh sẽ thành tựu vô lậu pháp của ba thừa, quả lui sụt lẽ ra thành quả, xả hưởng sẽ thành hưởng, hai diệt phi đắc lẽ ra là vô vi. Vì các lỗi này, phi đắc không thể tùy theo tánh loại của pháp sở bất đắc mà có khác.

#### **44. Môn ba đời phân biệt:**

“Thế sai khác giả” cho đến “ba đời phi đắc” là môn ba đời phân biệt. Pháp quá khứ có quá khứ phi đắc: Dù là pháp trước hay pháp sau, đến nay cùng ở tại quá khứ thì đều gọi chung là pháp sau phi đắc. Hiện tại phi đắc và vị lai phi đắc đều là pháp sau phi đắc. Y theo chiều ngang của thời gian đều là pháp sau nhưng nếu y theo công năng khởi dụng trước sau vị lai thì cũng có pháp trước phi đắc. Pháp vị lai có vị lai phi đắc: Nếu là pháp trước hay pháp sau, đến nay cùng ở tại vị lai thì gọi chung là vị lai phi đắc. Dù ở vị lai chưa lập ra thứ lớp trước sau nhưng dựa vào tánh loại khác nhau và công năng khởi dụng để nói tiền, hậu. Có quá khứ phi đắc và hiện tại phi đắc đều là pháp trước phi đắc. Pháp hiện tại có quá khứ phi đắc: Chỉ có pháp trước phi đắc. Nếu có vị lai phi đắc thì chỉ là pháp sau phi đắc, vì so sánh theo chiều ngang của thời gian; nếu y cứ khởi dụng trước sau thì vị lai phi đắc cũng có pháp trước phi đắc. Pháp hiện tại chắc chắn không có hiện tại phi đắc, vì thế luận Chánh lý chép: Vì pháp hiện tại không cùng hiện hành với bất thành tựu nên nói rằng hiện pháp không có hiện tại, không có đắc, vì tánh trái nhau. Cựu Câu-xá nói pháp hiện tại có hiện tại câu đắc chỉ là sự phiên dịch nhầm lẫn. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi tám giải nghĩa phi đắc rằng: “Tất cả phi đắc gồm có ba thứ: Tại pháp trước, tại pháp sau và phi pháp trước sau câu. Pháp Sở bất đắc cũng có ba thứ:

1) Pháp sở bất đắc chỉ có pháp trước phi đắc tức pháp rốt ráo bất sinh thuộc hữu tình ở vị lai và tâm sát-na sau rốt đẳng khi nhập Niết-bàn vô dư.

2) Pháp sở bất đắc thông có cả trước sau phi đắc, tức các pháp còn lại tương ứng với hữu tình.

3) Pháp sở bất đắc không có trước sau và câu phi đắc, nhưng lại có phi đắc tức trạch diệt và phi trạch diệt. Chắc chắn không thể có phi đắc cùng câu khởi với pháp vì pháp hiện tại nếu là sở đắc thì chắc chắn có đắc, nếu là sở đắc thì chắc chắn có đắc, chẳng phải sở đắc nên nêu là vô đắc không có phi đắc. Vì không phải đã khởi tận các chủng loại của một pháp đã từng thành tựu từ vô thủy và vẫn chưa xả bỏ sẽ sanh khởi loại kai tận kia. Nhưng các tánh phi đắc yếu kém nên chỉ thành tựu trong một sát-na của hiện tại, đắc được rồi thì xả bỏ ngay. Nên biết đối với pháp chưa đắc và đắc rồi nhưng đã xả thường có pháp phi đắc này nên biết”.  
Giải thích: Ba loại phi đắc ở trên rất dễ hiểu. Về pháp sở bất đắc thì nói “chỉ có pháp trước phi đắc” kia là vị lai phân biệt với quá khứ và hiện tại; nói “hữu tình” phân biệt với phi tình; “pháp tất cánh bất sinh” là ba loại trí biên thế tục trí, v.v... (pháp này vốn rốt ráo bất sinh, vì thế chỉ có pháp trước phi đắc); “sát-na tâm tối hậu một” của người ba thừa khi sắp nhập Niết-bàn vô dư chỉ là một loại tâm ở vị lai, chỉ để nhập Niết-bàn, loại này trên đây chưa từng sinh khởi tất cả các chủng loại, vì thế chỉ có pháp trước phi đắc mà không có háp hậu phi đắc; chữ “Đẳng” là chỉ cho pháp tương ứng và trí vô sinh, loại trí này một khi đã đắc thì không lui sụt nên cũng không có pháp sau phi đắc.

Hỏi: Tâm tối hậu và trí vô sinh lúc sinh khởi hiện tiền thì có tánh loại của pháp trước phi đắc ở đời vị lai, vì sao không nói là pháp sau phi đắc.

Giải thích: Thông thường khi nói phi đắc là dựa vào công năng khởi dụng mà nói về trước sau nhưng nói vị lai phi đắc là dựa vào đời trước sau. Thật ra vào thời điểm sau đó của một pháp, phi đắc nếu không khởi thì thôi, nhưng nếu đã khởi thì phải ở trước các pháp sau cùng vì thế mới gọi là pháp trước mà không phải là pháp sau. Về pháp sở bất đắc thuộc loại hai và ba và từ câu “chắc chắn không thể chẳng có đắc v.v...” trở xuống, rất dễ hiểu. Từ nói “cũng không phải chỉ có” cho đến “chủng loại ấy cùng tận” là lời giải thích trở lại, ý nói không chỉ có pháp sau phi đắc. Nếu từ vô thủy thường thành tựu pháp ấy ở vị chưa xả bỏ sẽ khởi, các chủng loại ấy nhập hết vào quá khứ, chỉ có thể đắc pháp sau phi đắc. Nếu không phải đã khởi tận các chủng loại của một pháp đã từng thành tựu và vẫn chưa dứt bỏ từ vô thủy đã từng thành tựu một pháp và vào lúc chưa xả bỏ, các chủng loại ấy nhập hết vào quá khứ thì chỉ có thể có pháp sau phi đắc. Nếu không phải đã khởi hết các chủng



loại của một pháp đã từng thành tựu và vẫn chưa dứt bỏ vô thì khiến cho chúng nhập hết vào quá khứ vì có quá nhiều chủng loại thì trong trường hợp này không phải chỉ có pháp sau phi đắc.

Hỏi: Nếu dứt Hữu đánh kiến hoặc thì không còn lui sụt vì đã nhập quá khứ thì đây không phải chỉ là pháp sau phi đắc hay sao?

Giải thích: Pháp Sở bất đắc được gọi là phi đắc vì y theo chủng loại. Phần nhiều chủng loại của Hữu đánh kiến hoặc đã nhập vào quá khứ và mặc dù chỉ có pháp sau phi đắc nhưng nếu ở vị lai thì có pháp trước phi đắc. Kiến hoặc của Hữu đánh kai ở quá khứ không thể đắc nên nói là chỉ có pháp sau phi đắc. Lại giải thích: Kiến hoặc thuộc quá khứ nay tuy chỉ là pháp sau phi đắc, nhưng nếu không hiện tiền thì có pháp trước phi đắc. Y theo thuyết dung hữu của pháp này. Lại giải thích: Kiến hoặc thuộc quá khứ nếu y theo thời gian thì chỉ có pháp sau phi đắc mà không có tiền phi đắc, nhưng vì kiến hoặc quá khứ có pháp đắc tiền phi ở vị lai nên cũng gọi là pháp trước phi đắc. Loại phi đắc ở vị lai này dựa vào chiều ngang của ba đời đối với thời điểm sau đó của kiến hoặc quá khứ để gọi là pháp trước phi đắc, mà không phải là pháp sau phi đắc, vì loại phi đắc này không khởi thì thôi, nếu khởi thì phải ở trước pháp kia. Do Phi đắc kia được y theo công năng khởi dụng để nói về trước sau. Do đó kiến hoặc thuộc quá khứ cũng có pháp trước phi đắc. Phải biết rằng cả ba giải thích trên đây đều y theo lối giải thích về Đạo loại nhấn đã nói ở trước.

#### **45. Môn Giới hệ phân biệt:**

“Giới sai khác giả” cho đến “là vô lậu ưng lý”: là môn giới hệ phân biệt. Vì phi đắc tùy theo sở y hệ nên mỗi pháp phi đắc đều có ở hệ ba cõi. Chắc chắn không có phi đắc là vô lậu: là chẳng phải có cả bất hệ, vì sao? Vì thừa nhận Thánh đạo phi đắc được gọi là tánh dị sinh. Vì tánh Dị sinh chắc chắn không phải vô lậu, tùy thân sở y là hữu lậu, luận này làm dẫn chứng rất dễ hiểu.

Hỏi: Tánh Dị sinh không đắc Thánh nên phi đắc là hữu lậu, Thánh không đắc dị sinh thì phi đắc này lẽ ra là vô lậu?

Giải thích: Tất cả các pháp phi đắc đều tùy theo sở y, Sở y là hữu lậu nên tất cả đều là hữu lậu.

“Không đạt được Thánh pháp nào gọi là tánh dị sinh” là câu hỏi về pháp sở bất đắc của tánh dị sinh.

“Là không đạt được tất cả” cho đến “lẽ ra gọi là tánh dị sinh” là đáp: Nếu ở phạm vị, “không đạt được” tất cả các Thánh pháp thuộc ba thừa phi đắc gọi là tánh dị sinh. Về nội dung Thánh pháp luận này

không nói riêng. “Không đạt được” này nói đến ở đây hoàn toàn là hoạc. Nếu “Hoạc” một phần nhỏ Thánh pháp thì gọi là Thánh giả. Nếu không nói như trên mà lại nói là “hoạc đắc” tất cả Thánh pháp mới gọi là Thánh giả thì chư Phật Thế tôn cũng không thành tựu chứng tánh Nhị thừa lẽ ra gọi là dị sinh. Lại giải thích: Ở đây nói “không đạt được” là chỉ cho sự tách lìa với “hoạc”. Nếu “hoạc” phần ít thì gọi là không Thánh. Tuy trong thân bậc Thánh cũng có “phi đắc không đạt được” các Thánh pháp khác nhưng gọi là tánh dị sinh. Nếu không nói như trên mà nói chỉ là “không đạt được” tất cả Thánh pháp phi đắc đều gọi là tánh dị sinh thì chư Phật Thế tôn cũng không thành tựu Thánh pháp thuộc chủng tánh Thanh văn, Độc giác lẽ ra cũng gọi là Dị sinh.

Hỏi: Vì sao phi đắc ở phàm thân gọi là tánh dị sinh nhưng phi đắc ở thân bậc Thánh lại chẳng phải tánh dị sinh?

Đáp: Như luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: “Lại có thuyết cho rằng không đắc tất cả Thánh pháp là tánh dị sinh”.

Hỏi: Nếu vậy, thì lẽ ra tất cả hữu tình đều là dị sinh vì không có một Thánh giả nào thành tựu tất cả các Thánh pháp.

Đáp: Tuy không có bậc Thánh nào thành tựu đầy đủ tất cả các Thánh pháp nhưng cũng không phải dị sinh vì kia chẳng được lìa Thánh mà đắc nghĩa là nếu trong thân phàm có Thánh pháp phi đắc không lẫn lộn với Thánh đắc thì thuộc tánh dị sinh; trong thân Thánh có Thánh pháp phi đắc lẫn lộn với Thánh đắc nên chẳng thuộc tánh dị sinh. Vì đắc và phi đắc thường câu sinh. Lại phi đắc có hai thứ: Cộng và bất cộng. Bất cộng thuộc tánh dị sinh; cộng không thuộc tánh dị sinh. Thánh pháp phi đắc ở thân bậc Thánh hoàn toàn là cộng nên không có lỗi trước. Lại Phi đắc kia lại có hai thứ: Chưa bị hại và đã bị hại. Chưa bị hại thuộc tánh dị sinh; đã bị hại không thuộc tánh dị sinh. Thánh pháp phi đắc ở bậc thân Thánh đều thuộc loại đã bị hại nên không có lỗi trước. Lại nữa, tất cả Thánh pháp phi đắc có hai thứ: Y theo dị sinh nối tiếp hiện khởi và Y theo bậc Thánh nối tiếp hiện khởi. Loại trước thuộc tánh dị sinh; loại sau chẳng phải tánh dị sinh vì thế không có lỗi bậc Thánh mà gọi là Dị sinh.

Hỏi: Phi đắc đối với Thánh pháp gọi là tánh dị sinh thì phi đắc đối với pháp phàm lẽ ra cũng gọi là Thánh tánh mới phải chứ?

Giải thích: Phàm không thành tựu pháp Thánh nên có thể nói phi đắc thuộc tánh dị sinh; bậc Thánh thành tựu được pháp phàm nên phi đắc này chẳng phải là Thánh tánh.

Hỏi: Thánh tánh là gì?

Giải thích: Là các Thánh pháp.

Vấn hỏi: Nếu các Thánh pháp đều gọi là Thánh tánh thì các phạm pháp cũng phải được gọi là tánh dị sanh?

Giải thích: Thánh pháp phạm phu không có nên có thể lập thành Thánh tánh; pháp phạm có cũng chung với Thánh chẳng phải đều là tánh dị sanh. Vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: chẳng lẽ không đúng như Thánh pháp gọi là Thánh tánh, thành tựu tánh này nên gọi là bậc Thánh. Pháp Dị sinh cũng vậy, lẽ ra là tánh dị sanh vì thành tựu tánh này nên gọi là tánh dị sanh. So sánh này không đúng vì các Thánh pháp chỉ có bậc Thánh mới được nên pháp Thánh gọi là Thánh tánh; các pháp dị sinh bậc Thánh cũng có làm sao có thể lập thành tánh dị sanh.

Hỏi: Có thể hiểu được tánh thể của dị sinh trên đây nhưng vì sao lại gọi là Dị sinh?

Đáp: Luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: “Tôn giả Thế Hữu giải thích rằng: Có công năng khiến cho hữu tình khởi kiến dị loại và phiền não dị loại, tạo nghiệp dị loại, thọ dị loại quả và sinh dị loại nên gọi là dị sinh. Lại có công năng khiến cho hữu tình rơi vào dị giới, vãng dị thú, chịu dị sinh nên gọi là tánh dị sanh”, rộng như kia giải thích.

“Nếu thế thì luận kia lẽ ra nói thuần ngôn” là vấn hỏi: Nếu vậy luận này nên nói hoàn toàn không pháp Thánh gọi là tánh dị sanh?

“Không cần phải nói” cho đến “ăn nước ăn gió” là giải thoát: Không cần nói là thuần, vì câu nói “không đạt được Thánh pháp” đã mang ý nghĩa là thuần. Như nói loài cá ăn nước, loài rùa ăn gió. Tuy không dùng chữ thuần nhưng cũng biết rằng hai loài trên thuần ăn nước, gió.

“Có chỗ nói không đạt được” cho đến “kia là phi đặc” là Sư thứ hai giải thích: Không đạt được khổ pháp trí nhãn và pháp câu sinh gọi là tánh dị sanh cho nên các ông không thể bắt bẻ chúng tôi. Lúc đạo loại trí đặc quả vì đã xả khổ pháp nhãn nên loại pháp nhãn phi đặc này lại khởi, lẽ ra thành phi Thánh vì ở giai đoạn khổ pháp nhãn ở trước vốn đã hủy hoại tánh dị sanh phi đặc. Phải biết rằng khổ pháp nhãn phi đặc gồm có hai thứ:

1) Y theo thân phạm, không đi chung với vô lậu đặc nên thuộc về tánh dị sanh. Vì thế từ kiến đạo trở xuống khổ pháp nhãn phi đặc y theo thân phạm nên gọi là tánh dị sanh.

2) Y cứ thân bậc Thánh, cùng hiện hành với vô lậu đặc nên chỉ gọi là phi đặc mà không gọi dị sinh. Khi ở đạo loại trí tuy có khổ pháp nhãn

phi đặc nhưng vì nương thân bậc Thánh nên không gọi là dị sinh. Luận Bà-sa quyển bốn mươi lăm chép: Có thuyết cho rằng bất đắc khổ pháp trí nhãn thuộc về tánh dị sinh.

Hỏi: Nếu vậy, đạo loại trí đã sinh, xả khổ pháp trí nhãn thì lúc đó khổ pháp trí nhãn phi đặc lẽ ra là tánh dị sinh và như vậy thì trụ tu đạo, vô học đạo cũng nên gọi là Dị sinh.

Đáp: Lúc khổ pháp trí nhãn sinh, làm tổn hoại phi đặc của pháp này khiến cho không bao giờ sinh trở lại vì thế trụ tu đạo đạo vô học tuy bất thành tựu khổ pháp trí nhãn nhưng không gọi là bất đắc. Cũng không gọi là Đặc như lúc nhãn căn sinh làm dứt trừ phi đặc kia, khiến cho tự tiếp nối không bao giờ sống lại, nhãn căn diệt rồi, tuy bất thành tựu nhưng không gọi là bất đắc, cũng không gọi là đắc. Đối với khổ nhãn cũng như vậy, nên không có lỗi trước. Vả lại đạo loại trí đã sinh, khổ pháp trí nhãn tuy bất thành tựu nhưng lại thành tựu quả đẳng lưu của loại nhãn này nên không gọi là dị sinh.

“Nếu thế thì tánh này” cho đến “gọi là tánh dị sinh” là câu hỏi: Khổ nhãn tánh vốn chung với ba thừa, vì sao Không đạt được lại gọi là tánh dị sinh?

“Ở đây lẽ ra cũng gọi là không đạt được tất cả” là đáp: Vì không phải hoạch đắc tất cả các loại khổ pháp trí nhãn của ba thừa.

“Nếu thế thì ở đây lẽ ra đồng với câu hỏi ở trước” là vặn hỏi: Nếu vậy, thì lẽ ra cũng giống như vấn đề đã được thắc mắc như trên, luận này lẽ ra nói là Thuần, tức hoàn toàn không đạt được Thánh pháp.

“Nạn này lại nên như trước giải thích”, là giải thích. Vặn hỏi này lẽ ra cũng giải thích như trước, không cần phải nói. Trong câu “không đạt được Thánh pháp này” đã chứa đựng nghĩa thuần, cũng giống như nói “ăn nước, ăn gió”.

“Nếu thế thì nói lại, luống uổng công lao”: là luận chủ hỏi về giải thích thứ hai: Đại ý nhưng điều các ông nêu ra cũng giống như trước, cả hai giải thích không khác nhau. Nay lại nói lần nữa, chẳng phải luống uổng hay sao? Lại giải thích: Luận chủ vặn hỏi cả hai giải thích trên. Nội dung giải thích so với chủ trương “không đạt được Thánh pháp” của luận này không khác, như vậy nếu giải thích lại chỉ tốn công mà thôi.

“Nếu điều mà Sư Kinh bộ nói là đúng” là Luận chủ nói theo Kinh bộ.

“Kinh bộ nói nghĩa ấy thế nào” là hỏi.

“Nghĩa là chưa từng sinh” cho đến “gọi là tánh dị sinh” là Kinh bộ đáp: Khi chưa sinh pháp Thánh, đối với các phần vị sai khác của nối

tiếp thân giả lập tánh dị sanh.

“Phi đắc như thế lúc nào mới” là hỏi.

#### **46. Môn xả phân biệt:**

“Pháp này phi đắc” cho đến “xả ư phi đắc” là đáp. Môn xả phân biệt, có hai thời xả phi đắc:

1) Pháp này phi đắc, khi đắc pháp này thì xả bỏ phi đắc. Ở đây y theo đắc thế, đối với phi đắc gọi là xả, như Thánh đạo phi đắc gọi là tánh dị sanh. Lúc đắc Thánh đạo thì xả bỏ phi đắc.

2) Lúc chuyển sang địa khác thì xả bỏ phi đắc. Trong trường hợp này không chắc chắn phải có đắc thế chỗ cho phi đắc vì phi đắc lúc này chẳng phải thân sở y, chỉ có lúc xả thân thì phi đắc cũng xả. Khi chuyển sang địa khác tuy chẳng thể xả hết tánh dị sanh nhưng cũng có thể xả bỏ một phần. Về các pháp phi đắc khác tùy theo các điều kiện tương ứng cũng có thể loại suy theo trường hợp này. Nếu đối với phi đắc mà pháp câu được đoạn thì đối với phi đắc đã xả lại có phi đắc sinh chẳng đắc phi đắc trước, như thế gọi là xả phi đắc. Nói theo thật thì đối với sở xả chẳng được pháp câu đắc cõi trên, cũng có phi đắc sanh. Đoạn văn này chính là nói về xả phi đắc nên chỉ nói phi đắc phi đắc sinh mà không nói đắc phi đắc sinh. Hỏi: Phi đắc là vô ký, sát-na thành tựu, đắc được liền xả, không có trước sau đắc, đối với phi đắc trước vốn không thành tựu nay phi đắc khởi thì mỗi sát-na đều xả bỏ phi đắc, làm sao có thể nói rằng đắc pháp ở cảnh giới khác mới xả phi đắc? Giải thích: Thật có lúc ấy. Ở đây nói phi đắc là dựa vào sự xả hết một loại chứ chẳng phải phần ít.

“Đắc và phi đắc” cho đến “đắc và phi đắc” là hỏi: Đắc còn có đắc nữa không? Phi đắc lại còn phi đắc nữa không? Lại giải thích: Đắc còn đắc, phi đắc hay không? Phi đắc có thể đắc, phi đắc hay không?

“Lẽ ra nói hai thứ này” cho đến “đắc và phi đắc” là đáp: Nên nói đắc này còn có đắc, phi đắc còn có phi đắc. Nếu nói riêng thì đắc có đồng thời đắc, đắc trước, đắc sau; phi đắc có phi đắc, trước phi đắc sau nhưng không có đồng thời phi đắc. Lại giải thích: Lẽ ra nói rằng Đắc lại có đắc, Phi đắc; Phi đắc lại có đắc và phi đắc. Nếu nói khác đi thì đắc có đồng thời, đắc trước, đắc sau, phi đắc không có đồng thời phi đắc; nếu phi đắc có đồng thời, đắc, có phi đắc trước, phi đắc sau, nhưng không có đồng thời phi đắc.

Nếu thế thì chẳng lẽ không có lỗi vô cùng là hỏi: Đắc lại có đắc, phi đắc lại có phi đắc, há không có lỗi vô cùng. Lại giải thích: y theo câu trả lời ở dưới thì đây chỉ hỏi về đắc. Hiện phi đắc không có hiện phi

đắc, nên không có lỗi vô cùng, vì thế không hỏi riêng.

“Không có lỗi vô cùng” cho đến “hậu hậu càng tăng” là giải thích: Đắc được pháp nên gọi là pháp đắc, tức là đại đắc; đắc của đại đắc gọi là đắc đắc, tức là tiểu đắc. Đại đắc có năng lực mạnh nên thành tựu hai thứ; tiểu đắc lực yếu nên chỉ thành tựu một loại. Vì thế đối với ba pháp ở sát-na đầu, đại đắc có hai, tiểu đắc có một. Ở sát-na thứ hai khi ba pháp này đã thuộc về quá khứ thì đối với ba pháp trên lại khởi ba pháp đắc và ba đắc đắc tức thành sáu pháp câu khởi. Khi sáu pháp này đi vào quá khứ thì cộng với ba pháp trước thành chín. Ở sát-na thứ ba, đối với chín pháp trên lại khởi chín pháp đắc, khởi chín đắc đắc thì thành mười tám pháp câu khởi. Các đắc như vậy, ở sát-na sau lại xoay vần tăng thêm, như lý nên giải thích.

Hỏi: Như ở sát-na đầu tiên, ba pháp cùng khởi và mỗi pháp đều có bốn tướng đại, tiểu bốn tướng này lại sinh khởi đắc đắc, là đắc đắc trong ba pháp, nếu lại khởi đắc thì đắc này lại có tướng, tướng này lại có đắc, như vậy sẽ trở thành vô cùng tận; nhưng nếu không khởi đắc thì ai đắc pháp này?

Giải thích: Đắc đắc trong ba pháp, như ba pháp đầu mỗi pháp đều có bốn tướng đại, tiểu. Ba lần chín cộng chung thành hai mươi bảy pháp. Trong số này nếu là đại đắc thì có mười tám pháp: đó là đắc bốn pháp và bốn tướng đại tiểu của bốn pháp, lại có tiểu đắc và bốn tướng đại, tiểu của tiểu đắc; nếu là tiểu đắc thì có chín pháp: đó là đắc đại đắc và bốn tướng đại, tiểu của đại đắc. Vì thế không phạm lỗi vô cùng. Thật ra ở sát-na đầu đã có hai mươi bảy pháp nhưng chỉ nói ba là vì y theo pháp thể chứ không nói năng tướng cho nên luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi tám chép: Nói như thế thì pháp và sanh v.v... đồng một đắc đắc, tướng và sở tướng rất gần gũi nhau. do đó thiện có cả sắc uẩn, hành uẩn một đắc đắc. Lại nói như trước có lỗi vô cùng, hỏi đáp đầy đủ, như trong luận ấy có nói rộng.

Hỏi: Sát-na thứ hai có ba đại đắc và ba tiểu đắc, mỗi pháp lại có thêm bao nhiêu pháp nữa?

Giải thích: Nếu là đại đắc thì mỗi pháp có thêm mười tám pháp: tức đắc bốn pháp quá khứ và bốn tướng đại, tiểu trong bốn pháp, lại đắc đồng thời tiểu đắc, cộng thêm bốn tướng đại tiểu trong với tiểu đắc; nếu là tiểu đắc thì mỗi pháp có chín pháp: tức mỗi pháp đều được đại đắc, cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của đại đắc. Lại giải thích: Mỗi đại đắc đều có mười pháp: là đắc hai mươi bảy pháp quá khứ, trong đó hễ đắc bất cứ một pháp nào, lại đắc tiểu đắc đồng thời, cộng thêm bốn tướng

đại, tiểu của tiểu đắc. Nếu là tiểu đắc thì đắc chín pháp, cũng giống như giải thích trên. Tuy có hai giải thích nhưng giải thích đầu là hơn. Đối với pháp vô vi thì đại đắc được mười pháp: Tức đắc vô vi và đắc tiểu đắc cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của tiểu đắc; tiểu đắc đắc được chín pháp: Tức vô tướng đại đắc cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của đại đắc.

Hỏi: Về đắc thì như vậy, nhưng về phi đắc thì chẳng đắc bao nhiêu pháp?

Giải thích: Phi đắc không có pháp câu phi đắc mà chỉ có pháp trước, sau phi đắc. Nên biết rằng phi đắc chẳng đắc chín pháp tức pháp thể của phi đắc cộng thêm bốn tướng đại, tiểu của pháp thể. Pháp thể hiện tiền sẽ không có phi đắc, cho nên bất đắc được nói đối lại với pháp câu. Vì thế đối với đại đắc thì tiểu đắc có chín pháp. Nói đắc, phi đắc là đối chiếu nhau để lập thành, tùy theo các điều kiện tương ứng của chúng nên không cần thiết phải nêu số lượng. Lại giải thích: Phi đắc chỉ có một pháp phi đắc, tuy có hai giải thích nhưng giải thích đầu là hơn.

#### ***47. Nói về số lượng của Đắc:***

“Tất cả quá khứ” cho đến “các đắc câu khởi” là nói về số lượng vô cùng tận của đắc. Văn rất dễ hiểu. Vô ký ở quá khứ và vị lai không chắc chắn thành tựu, gia hạnh sinh khởi khó khăn mà lại không tùy chuyển nên chỉ nói theo phiên não, sinh đắc.

“Các đắc rất nhiều tập hội như thế: là hỏi; rất nhiều pháp đắc tập hợp như vậy thì chúng có dung thọ lẫn nhau không?”

“Không có đối ngại” cho đến “huống chi là thứ hai” là đáp: Đắc không có tánh đối ngại nên dung thọ lẫn nhau. Nếu có như sắc ngăn ngại thì một hữu tình đắc, hư không chẳng dung thọ, huống chi là sát- na thứ hai.

